



Figures de la révolution africaine

Saïd Bouamama

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Saïd Bouamama

Figures de la révolution africaine

De Kenyatta à Sankara



La Découverte/Poche

Saïd Bouamama

Figures de la révolution africaine

De Kenyatta à Sankara

2017



Présentation

Jomo Kenyatta, Aimé Césaire, Ruben Um Nyobè, Frantz Fanon, Patrice Lumumba, Kwame Nkrumah, Malcolm X, Mehdi Ben Barka, Amílcar Cabral, Thomas Sankara... Longtemps regardés avec dédain par ceux qui, depuis les années 1980, décrétèrent la mort du tiers-mondisme et le triomphe du néolibéralisme, ces noms reviennent à l'ordre du jour. Avec l'atmosphère de révolte que l'on sent monter aux quatre coins du monde, ces figures majeures de la libération africaine suscitent un intérêt croissant auprès des nouvelles générations.

Refusant d'en faire de simples icônes, Saïd Bouamama redonne corps et chair à ces penseurs de premier plan qui furent aussi des hommes d'action. Leurs vies rappellent en effet que la bataille pour la libération, la justice et l'égalité n'est pas qu'une affaire de concepts et de théories : c'est aussi une guerre, où l'on se fourvoie parfois et dans laquelle certains se sacrifient. S'il ne cache pas son admiration pour ces figures rebelles, dont la plupart moururent effectivement au combat, Saïd Bouamama n'en fait pas des martyrs absolus : la pensée en action est toujours située, incertaine, inachevée.

C'est pourquoi ce livre s'attache, avec beaucoup de pédagogie, à inscrire ces parcours dans leurs contextes sociaux, géographiques et historiques. On comprend mieux dès lors comment ces hommes, qui ne vécurent pas tous sur le continent africain, mais furent tous confrontés à l'acharnement des puissances impériales, cherchèrent les armes pour sortir l'Afrique de la nuit coloniale et faire émerger une nouvelle universalité.

À l'heure où l'on se demande comment avoir prise sur le monde, ce portrait politique collectif rappelle qu'il a toujours été possible, hier comme aujourd'hui, de changer le cours des choses.

« À l'heure où la France joue les gendarmes en Afrique, une piqure de rappel sur les grandes figures de la décolonisation ne peut pas faire de mal. [...] En réexaminant les parcours politiques d'une dizaine de révolutionnaires africains, dont Ruben Um Nyobè et Patrice Lumumba, Saïd Bouamama médite le legs spirituel laissé par les grands acteurs de la décolonisation, à la recherche de pistes pour imaginer l'avenir. » *LIBÉRATION*

Pour en savoir plus...

L'auteur

Saïd Bouamama est sociologue et militant associatif. Engagé professionnellement et personnellement dans les luttes d'émancipation dans toutes leurs dimensions, il est notamment l'auteur de *Les Discriminations racistes : une arme de division massive* (L'Harmattan, 2010) et *La France. Autopsie d'un mythe national* (Larousse, 2008). Avec le Collectif Manouchian dont il est un des animateurs, il a établi un *Dictionnaire des dominations de sexe, de race, de classe* (Syllepse, 2012).

Collection

Poches / Essais n° 461

Copyright

Cet ouvrage a été précédemment publié en 2014 aux Éditions Zones.

© Éditions La Découverte, Paris, 2014, 2017.

ISBN papier : 978-2-7071-9407-7

ISBN numérique : 978-2-7071-9487-9

En couverture : Conception Cédric Biagini.

Composition numérique : Facompo (Lisieux), Décembre 2016.

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénale

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information par courriel, à partir de notre site <http://www.editionsladecouverte.fr>, où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

Nous suivre sur



Table

Couverture

Introduction - Un autre avenir

*Sous les cendres de la contre-révolution néolibérale
Des penseurs combattants
État, nation, classe, culture
Qu'est-ce que l'« Afrique » ?*

I - Réformer le colonialisme ou l'abattre ? (1945-1954)

1 - Esclavage, conquête et colonisation : la résistance en héritage

*Des résistances des esclaves...
... à celles des colonisés
Les diasporas noires africaines en résistance
Au cœur des métropoles colonialistes
La gauche européenne et les colonies*

2 - Quelle décolonisation ?

*Quand le socle colonial se fissure
Le droit, épine dorsale du système international ?
Des puissances coloniales affaiblies
Un vent de liberté souffle sur l'Asie
La guerre froide : un frein à la décolonisation de l'Afrique
Le Royaume-Uni : un self-government mou... et à long terme
La France : l'autonomie contre l'indépendance
Portugal, Espagne, Belgique : le règne de l'immobilisme*

3 - Jomo Kenyatta

*Du village à l'engagement politique
Les années londoniennes : résistance culturelle, libération nationale, engagement panafricain
Un « héros » de retour au pays
L'insurrection « Mau Mau » : la rupture
« Our man in Kenya »*

4 - Aimé Césaire

*La négritude
L'engagement
Communisme et anticolonialisme : de la départementalisation en Martinique...*

*... au Discours sur le colonialisme
Contre le « fraternalisme »*

5 - Ruben Um Nyobè

La force du droit international : « Le Cameroun est un pays libre ! »

Du syndicalisme au nationalisme

Ne pas agir « par le sommet »

Émancipation sociale et indépendance nationale

L'enjeu de la réunification

L'arme du droit

Unité et construction nationale

La question de la violence

II - Le droit de légitime violence (1954-1962)

6 - Diên Biên Phù, Bandung, Suez. Le temps de l'espoir

L'Afrique au cœur de la guerre froide

De Diên Biên Phù à Bandung

Crise de Suez : quelle indépendance économique ?

Lâcher l'Asie, garder l'Afrique

La « Françafrique », ou comment vider l'indépendance de sa substance

L'effervescence panafricaine

La violence légitime

7 - Frantz Fanon

La décérébralisation coloniale du peuple

Le colonialisme comme système

Violence d'oppression, violence de libération

« Pseudo-indépendances » et « bourgeoisie nationale »

Une approche matérialiste du panafricanisme

8 - Patrice Lumumba

« L'empire du silence »

Les illusions coloniales de l'élite noire

Rencontres militantes

Courage et naïveté

Panafricanisme, unité nationale et indépendance économique

La trahison de l'ONU

« Martyr de la révolution mondiale »

9 - Kwame Nkrumah

Du village à Philadelphie et New York

Le panafricanisme contre le néocolonialisme

S'émanciper sans violence ?

III - De l'anticolonialisme à l'anti-impérialisme (1962-1975)

10 - Un continent à l'assaut du ciel

*Entre la « détente »...
... et l'affrontement sino-soviétique
L'essor des solidarités anticoloniales de la jeunesse
Un « changement de route »
Les limites de l'OUA
La Tricontinentale
Contre-offensives impérialistes*

11 - Malcolm X

*Du nègre blanc au musulman noir
La rupture libératrice
Assassinat d'un internationaliste*

12 - Mehdi Ben Barka

*« La dynamo du nouveau Maroc »
« Le tracteur et l'esprit coopératif »
Les illusions d'une lutte en vase clos
Le « commis-voyageur de la révolution »
Le temps des assassinats*

13 - Amílcar Cabral

*La réafricanisation des esprits
Villes et campagnes
Expériences locales...
... pour une révolution (vraiment) mondiale
Le suicide de la petite bourgeoisie
La culture est une arme
Dans les zones libérées : faire la révolution en combattant*

14 - Thomas Sankara

*Un militaire insoumis
« Malheur à ceux qui bâillonnent le peuple »
« Oser inventer l'avenir »
De nouveaux combats : l'écologie, le féminisme, la dette
« On peut tuer un homme mais pas des idées »*

Notes

Introduction

Un autre avenir

Nous ne sommes rien sur cette terre si nous ne sommes pas d'abord les esclaves d'une cause : celle des peuples, celle la justice et celle de la liberté.

Frantz FANON,
« Lettre à Roger Taieb », novembre 1961.

« **L'**Afrique, un continent d'avenir ! » Tel est le refrain que chantent depuis quelques années nombre de journaux et de magazines. Avec l'émergence de nouvelles puissances mondiales, la Chine, l'Inde, le Brésil et quelques autres, le continent, jadis soumis à l'esclavage, à la colonisation et à toutes sortes d'humiliations, serait en passe de tirer enfin profit du grand jeu de la mondialisation. « Voyez les chiffres de croissance annoncés pour les prochaines décennies ! », se réjouissent les experts armés de mirifiques prédictions économiques. Ce doux récit a ses héros : ces entrepreneurs africains qui travaillent main dans la main avec les firmes multinationales et les grandes entreprises elles-mêmes qui, brandissant des « partenariats gagnant-gagnant », promettant d'agir en toute « transparence » et mettant en avant leur propre « responsabilité sociale et environnementale », jurent ne vouloir rien d'autre que le bonheur des Africains. Ainsi, un cycle vertueux serait enclenché en Afrique où la « démocratie » et le « développement » seraient les conséquences inévitables de la « croissance » et de l'« investissement ».

Le continent africain connaîtra certainement des bouleversements importants dans les années et les décennies à venir. Mais la fable de la mondialisation heureuse a été trop souvent répétée pour que nous ne restions pas sur nos gardes. Appliquée à l'Afrique, elle ressemble beaucoup à un nouveau paravent couvrant une vieille histoire : l'histoire longue du capitalisme qui, en Afrique plus encore qu'ailleurs, est jalonnée de pillages, de violences et d'innombrables injustices. La machine à extraire le profit ne fait pas de quartiers, même derrière un masque souriant.

Il y eut pourtant une époque, pas si lointaine, où des hommes et des femmes savaient qu'un autre avenir était possible et se battaient pour qu'il se concrétise. Cette période est celle qui va grossièrement des années 1940 aux années 1970 et qui correspond à ce qu'on appelle généralement la « décolonisation ». Pour la génération qui a vécu cette époque charnière, la liberté et la justice n'étaient pas des utopies. Elles semblaient à portée de main. C'est à cette génération que ce livre s'intéresse, à travers le portrait croisé de dix personnalités qui ont activement participé à ce que l'on peut qualifier de révolution africaine. Tous ces personnages ne sont pas nécessairement, en eux-mêmes, des « révolutionnaires ». Comme nous le verrons, certains se sont fourvoyés, pactisant parfois avec leurs adversaires ou dérivant vers des comportements contraires à leurs idéaux proclamés. Mais tous ont participé à ce grand mouvement révolutionnaire qui a infléchi le cours de l'histoire.

Sous les cendres de la contre-révolution néolibérale

Il y a encore quelques années, d'aucuns se seraient étonnés que ces figures de la révolution africaine puissent intéresser les générations actuelles. Depuis la fin des années 1970, les propagandistes des dogmes néolibéraux se sont évertués à enterrer le « tiers-mondisme » en général, et les pensées africaines de libération en particulier. La crise de la dette qui a violemment frappé les pays du Sud dans les années 1980, la chute du « bloc communiste » au début des années 1990, les dérives de certains régimes africains, la misère et les guerres qui ont poussé des millions d'Africains sur les chemins de l'exil ont servi de prétextes aux courants conservateurs pour discréditer celles et ceux qui, par le passé, s'étaient efforcés de penser l'Afrique en dehors des cadres imposés. Il fallait, disait-on, se montrer « réaliste » : abandonner toute chimère « socialiste », mettre en place des politiques d'austérité drastiques pour apurer les dettes, cesser d'incriminer les puissances occidentales pour regarder en face la responsabilité des Africains dans leurs propres malheurs.

La fin des années 1970 et le début des années 1980 ont marqué, en France, ce tournant radical. Subitement, une partie de l'*intelligentsia* progressiste s'est ralliée aux thèses les plus réactionnaires. « Il n'y aura de socialisme africain que totalitaire », affirmait avec aplomb Jacques Julliard, dans les colonnes du *Nouvel Observateur* en 1978. Ce socialisme, ajoutait l'éditorialiste, jadis militant anticolonialiste, ne pouvait être que « tyrannique et sanguinaire »¹. Cinq ans plus tard, Pascal Bruckner lançait, dans un livre à succès, *Le Sanglot de l'homme blanc*², une charge violente contre ceux qui l'avaient fait vibrer quelque temps plus tôt, quand il côtoyait encore les mouvements maoïstes et trotskistes. Le sous-titre de l'ouvrage était éloquent : « Tiers-monde, culpabilité, haine de soi ». Dans ce pamphlet, le « nouveau philosophe »

appelait l'Occident à retrouver sa fierté et, inversant les causalités, allait jusqu'à demander à ce que « l'anti-occidentalisme et le racisme antiblanc » soient inscrits « au rang des crimes contre l'humanité »³. Cette prose n'était pas sans rappeler celle du cénacle d'extrême droite, le Club de l'Horloge, qui avait publié quelques mois avant Bruckner un livre intitulé *Le Socialisme contre le tiers monde*, que l'éditeur présentait ainsi :

Le Nord est-il coupable, le Sud est-il capable ? Le Nord est coupable, disent les socialistes de l'Est et de l'Ouest, et ils ont convaincu la grande majorité de l'opinion, en Occident comme dans le tiers monde. « Le Sud a été, et est toujours pillé, et c'est à ce pillage que nous devons notre niveau de vie. L'origine du mal vient de la colonisation, puis du néocolonialisme. » Telle est en substance l'idéologie tiers-mondiste. Cette idéologie est dangereuse. Elle permet à certains gouvernements de rejeter sur l'extérieur la responsabilité de leur propre échec⁴.

Blâmant les victimes du système économique international plutôt que ses responsables, chassant les logiques de système qui permettent de comprendre les mécanismes de la domination, cette pensée anti-tiers-mondiste scella le mariage entre le dogme néolibéral et la pensée culturaliste. Il n'y a rien « chez nous » qui puisse expliquer les désordres du monde, assuraient les idéologues conservateurs, car la source des problèmes est « chez eux » – dans *leurs* cultures, dans *leurs* coutumes, dans *leurs* mœurs, dans *leurs* vices intimes.

Pendant qu'on incriminait la « culture africaine », des programmes d'ajustement structurel étaient imposés aux pays du Sud pour les forcer à rembourser des dettes que le système économique international les avait incités à contracter dans les décennies précédentes. Réduction du déficit budgétaire, diminution des barrières douanières, disparition du contrôle des prix, fin des subventions aux produits de première nécessité et privatisation des entreprises nationalisées déstabilisèrent les États et plongèrent des populations entières dans la misère. S'ajoutant à d'autres mécanismes d'extraction de la rente, le remboursement de la dette a accéléré le pillage des pays du tiers monde. « Depuis 1982, indiquent Éric Toussaint et Arnaud Zacharie, c'est l'équivalent de plusieurs plans Marshall que les populations des pays de la périphérie ont envoyé vers les créanciers du centre (les élites et les mafias locales prélevant au passage leur commission)⁵. » Mais, loin de s'intéresser aux logiques de système, les médias des pays du Nord se concentrèrent sur les aspects moraux et spectaculaires de la pauvreté. Les années 1980 furent ainsi l'âge d'or de l'« humanitaire » qui permettait, et permet toujours, aux téléspectateurs des pays riches de verser une larme devant les images des enfants faméliques avant de se consoler devant celles des héroïques *French doctors*...

Les années 1980 et 1990 furent donc, en France, celles où les intellectuels médiatiques désavouèrent en bloc la « tradition de pensée anticolonialiste », comme l'explique l'historien Achille Mbembe, où Frantz Fanon était « presque condamné à l'ostracisme », où Aimé Césaire était « amputé du *Discours sur le colonialisme* [...], de *La Tragédie du roi Christophe* (1963)

ou d'*Une saison au Congo* (1966) » et réduit à « l'image de l'homme qui [...] a fait le choix de faire de son île un département de la France »⁶. On retrouvera cette conception sélective du passé dans le discours de Dakar de Nicolas Sarkozy, qui affirmera en 2007 que le « drame de l'Afrique » trouve son origine dans son allergie congénitale à la « modernité ». Reste que ceux qui n'ont cessé depuis trente ans de stigmatiser les « vieilles lunes » tiers-mondistes n'avaient sans doute pas prévu que ce seraient eux et leurs obsessions individualistes et identitaires qui, à leur tour, paraîtraient un jour poussiéreux.

Car les temps ont changé depuis les années 1980. Gangrené par son cancer financier, le capitalisme connaît aujourd'hui sa plus grave crise depuis les années 1930. Les termes de « travailleur », d'« exploitation » et même de « lutte des classes » réapparaissent dans le vocabulaire des mouvements sociaux de la vieille Europe et même sous la plume de certains journalistes, analystes ou responsables politiques qui s'étaient évertués pendant les dernières décennies à les enterrer. Alors qu'il est question de « révolution » dans le pourtour méditerranéen, des mouvements de révolte émergent aux quatre coins du monde. En Amérique latine, des expérimentations politiques inédites cherchent à concilier socialisme et respect des cultures locales, souveraineté nationale et projet régional, nationalisme et internationalisme. De Tunis à Athènes, du Caire à New York, d'Ankara à La Paz ou à São Paulo, de nouvelles alternatives s'inventent, de nouvelles solidarités se créent, de nouveaux combats se préparent. Capitalisme, révolution, solidarité : un vocabulaire trop longtemps éclipsé revient subitement dans l'actualité.

Des penseurs combattants

Dans ce contexte, il est intéressant de se pencher de nouveau sur ces figures qui animèrent la révolution africaine. D'abord parce que la révolte gronde dans toute l'Afrique : au nord du continent, comme on l'a vu avec éclat depuis 2011, mais aussi au sud du Sahara, même si ces révoltes attirent moins les caméras : au Sénégal, au Togo, au Mozambique, en Afrique du Sud... Ensuite, et surtout, parce que la période de la « décolonisation » est riche d'enseignement pour celles et ceux qui réclament un avenir différent de celui qu'ont préparé les apôtres vieillissants de l'anti-tiers-mondiste.

Il faut remarquer que c'est en France, cette France que beaucoup regardaient comme un des pôles les plus actifs du « tiers-mondisme », que ces apôtres ont connu leurs victoires les plus notables. Ailleurs, et singulièrement dans le monde anglo-saxon, les personnages que nous allons évoquer n'ont jamais été complètement oubliés. Depuis un quart de siècle, ils ont même inspiré de nouvelles générations de chercheurs et d'étudiants qui, s'intéressant aux questions « postcoloniales » (*postcolonial studies*), ont puisé dans les écrits d'Aimé Césaire, Kwame Nkrumah, Frantz Fanon, Amílcar Cabral et

quelques autres pour ouvrir de nouveaux champs d'investigation intellectuels.

En France, en revanche, le refoulement est puissant. Il a fallu attendre la redécouverte et la revendication par des militants et des associations issues de l'immigration d'un Frantz Fanon ou d'un Malcolm X, l'explosion des quartiers populaires en novembre 2005 et les polémiques suscitées par la naissance des Indigènes de la République, pour qu'apparaisse lentement un regain d'intérêt pour quelques-uns de ces penseurs militants. Les chercheurs Jim Cohen et Maria-Benedita Basto datent ainsi de 2005 seulement la visibilité des études postcoloniales en France⁷.

Il faut cependant constater que cet intérêt renouvelé pour le domaine (post)colonial, et en particulier pour sa dimension africaine, reste souvent encastré dans un registre excessivement théorique. Le biographe britannique de Frantz Fanon, David Macey, regrettait ainsi que les études postcoloniales anglo-saxonnes aient construit « un Fanon situé en dehors du temps et de l'espace, vivant dans une dimension purement textuelle » :

Le Fanon « postcolonial » est, à bien des égards, une image inversée du Fanon « révolutionnaire » des années 1960. Les lectures « tiers-mondistes » ont largement ignoré le Fanon de *Peau noire, masques blancs* ; les lectures postcoloniales s'intéressent presque exclusivement à ce texte et évitent avec soin la question de la violence. Le Fanon tiers-mondiste était une créature apocalyptique ; le Fanon postcolonial se préoccupe de politique de l'identité, et souvent de son identité sexuelle, mais il n'est plus en colère⁸.

C'est avec ces remarques en tête que nous avons bâti cet ouvrage, qui ambitionne de dresser un portrait collectif des penseurs et des acteurs de la libération africaine de la période de décolonisation. Il nous a semblé nécessaire, d'abord, de nous intéresser à ces personnages dont beaucoup de gens connaissent les noms, et parfois les célèbrent, mais dont l'histoire, la pensée et l'action sont trop souvent ignorées, y compris chez les militants, y compris chez les Africains. Il nous a ensuite paru intéressant de choisir, parmi ces figures, des personnages historiques dont le destin mêle intimement la pensée et l'action. Aucun de ceux dont il va être question dans les pages qui suivent ne s'est contenté de penser et d'écrire, comme à l'abri du monde. Tous se sont engagés dans l'action politique, souvent physiquement et certains y ont laissé leur vie. Tous furent, au sens fort de l'expression, des penseurs-combattants.

Ces choix – car il s'agit bien de choix, nécessairement délicats et contestables – ont plusieurs conséquences. La première est qu'il a fallu laisser de côté pour des raisons de place et de cohérence quelques figures importantes de l'histoire des pensées africaines de libération, comme Nelson Mandela, Steve Biko, Julius Nyerere ou Gamal Abdel Nasser par exemple. Ce portrait collectif ne se prétend donc en aucune façon un catalogue exhaustif de l'immense effort qui a accompagné la lutte pour mettre à bas le colonialisme et ses dérivés. Il a pour première ambition de contribuer à la redécouverte d'une pensée-action dont la connaissance nous semble indispensable au moment où émergent dans le monde, et en Afrique en particulier, de nouveaux

visages de la domination et de nouveaux cycles de luttes.

La seconde conséquence de ces choix, en particulier celui de s'intéresser à des personnalités « célèbres », ou du moins célébrées, est l'absence de grandes figures féminines. Ce fâcheux constat, que nous aurions pu contourner en braquant les projecteurs sur quelques héroïnes moins connues, ne signifie pas qu'il faille sous-estimer le rôle déterminant que les femmes ont joué dans le combat anticolonial. Il témoigne plutôt, comme l'ont montré bien des chercheurs par la suite, d'un fait important qui n'est pas sans paradoxe : au cours de cette longue lutte pour l'émancipation des peuples, les femmes ont massivement été maintenues dans des rôles subalternes, servant trop souvent de faire-valoir ou de simples icônes dans des conflits qui, souvent armés, valorisaient nettement la « masculinité ». C'est dire qu'il ne s'agit pas d'idéaliser les luttes de la période mais de les appréhender pour ce qu'elles furent : des étapes historiquement situées, et donc limitées, dans un combat pour l'égalité qui avait du mal à en comprendre, et à en articuler, les différentes dimensions.

Le choix de mettre en lumière des *pensées en action*, et de ne pas se limiter à la dimension « purement textuelle » de ces personnages, renvoie précisément à cette nécessité de situer historiquement le destin de ces penseurs-combattants. Une large place est donc donnée aux contextes dans lesquels ces hommes ont évolué. Après avoir inscrit les luttes de libération dans une histoire longue, nous nous concentrons sur trois périodes. La première (1945-1954) est celle où les possibilités ouvertes aux peuples africains semblent les plus larges. Alors que le colonialisme traverse une crise profonde au sortir de la Seconde Guerre mondiale, il est possible d'envisager de nouvelles alternatives en Afrique et de penser l'émancipation de façon radicale mais dans un cadre non violent, en s'appuyant notamment sur le droit international. La deuxième période (1955-1962) est celle du durcissement. L'échec de la non-violence face à des puissances coloniales prêtes à tout pour conserver leurs privilèges impose d'élaborer de nouvelles stratégies permettant de contrer la violence coloniale et de déjouer les pièges dressés sur le chemin de l'indépendance réelle, à commencer par le néocolonialisme et la balkanisation du continent. La dernière période, que nous faisons débiter en 1962, alors que la plupart des pays africains ont accédé à l'indépendance politique, est celle où le courant révolutionnaire africain doit penser simultanément la résistance, face à des forces qui cherchent à perpétuer l'exploitation économique du continent et qui ne rechignent devant aucun crime pour éliminer leurs adversaires, et l'exercice du pouvoir, à une période où les aspirations populaires, si longtemps réprimées, sont immenses.

État, nation, classe, culture

Il est difficile d'imaginer aujourd'hui la complexité à laquelle étaient confrontés les leaders et les penseurs de la libération de l'Afrique. Une des clés pour comprendre la difficulté de leur tâche tient dans le fait que les leaders africains devaient *en même temps* comprendre *et* agir, contester *et* inventer, résister *et* offrir des alternatives, et cela dans une situation mouvante où l'ordre international post-1945 était en pleine recomposition, où les rapports de forces politiques évoluaient constamment et où les configurations sociales au sein des sociétés africaines étaient en mutation rapide.

Centrale, la question de l'« indépendance » des colonies illustre bien le caractère particulièrement incertain de la période. Réclamée avec ardeur par les peuples dominés, sous le regard bienveillant, dans un premier temps, des deux nouvelles « superpuissances » américaine et soviétique, mais rejetée par les puissances coloniales européennes déterminées à maintenir leur domination, la notion d'« indépendance » a progressivement changé de sens lorsque la guerre froide amena Washington à se rapprocher de ses alliés européens pour mieux lutter contre l'ennemi soviétique. Dans ce nouveau contexte, les puissances coloniales prirent conscience qu'elles pouvaient retourner à leur profit ces indépendances tant redoutées. Il leur suffisait pour cela de vider la notion d'« indépendance » de sa substance en confiant la gestion des pays nouvellement « libérés » à de petites élites autochtones à leurs ordres et d'utiliser le cadre stato-national des pays indépendants comme armature d'une nouvelle forme de domination. Ainsi fut inventé le « néocolonialisme », situation dans laquelle l'indépendance nationale était réduite au rang de fiction et où une petite classe dirigeante se mit à travailler de concert avec les puissances étrangères dominantes au détriment des intérêts populaires. Face à cette configuration, les acteurs de la libération africaine devaient faire preuve d'une grande souplesse intellectuelle, pour analyser avec justesse les situations concrètes auxquelles chacun d'entre eux était confronté, tout en restant inflexibles, pour éviter de se laisser duper, ou abattre, par des ennemis aussi rusés que féroces.

Cette double exigence de souplesse et d'inflexibilité explique pourquoi les personnages présentés dans cet ouvrage ne sont pas des « héros purs ». Tous ont, à des degrés divers, fait des erreurs ou de mauvais calculs, péchant parfois par naïveté, par dogmatisme ou par autoritarisme. Mais une telle critique, rétrospective et souvent abstraite, oublie toujours de poser cette question : qui aurait fait mieux dans les circonstances de l'époque ? Marx le soulignait déjà en 1852 : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies. » *A contrario* de ce type de critique, nous nous sommes refusé à choisir entre la glorification idéaliste, qui nie les contradictions et les incohérences, et la « critique de salon », qui juge avec d'autant plus de hauteur qu'elle le fait *a posteriori*.

Les circonstances de l'époque, ainsi que la double exigence de souplesse et d'inflexibilité, expliquent aussi pourquoi la tradition marxiste a joué un rôle

central dans les pensées africaines de libération. Théorie pratique de la libération, la tradition marxiste offrait en effet aux intellectuels africains des outils conceptuels leur permettant de penser, dans le cadre colonial comme dans la situation néocoloniale, les mécanismes de la domination capitaliste et la reconfiguration des antagonismes de classes. Le lecteur ne devra donc pas s'étonner que les notions d'« impérialisme », de « capitalisme » ou de « lutte de classes » apparaissent fréquemment dans les portraits qui composent cet ouvrage. Bien que ces concepts aient été largement éradiqués dans la novlangue néolibérale aujourd'hui hégémonique, et dans une certaine mesure dans la littérature académique postcoloniale, tel est le vocabulaire qu'utilisaient la plupart des personnages dont il est question ici. Un vocabulaire qui, pour un auteur se situant comme nous dans la tradition marxiste, semble loin d'être aussi « dépassé » qu'on le dit.

Bien que les pensées marxistes aient joué un rôle central dans les pensées de libération africaine, les penseurs-combattants africains prirent des positions différentes à l'égard des partis ou des régimes qui se réclamaient du « socialisme » ou du « communisme ». Certains se dissocièrent rapidement de ce communisme officiel. D'autres, cherchant des soutiens concrets dans leur bataille contre l'impérialisme, s'engagèrent dans une alliance résolue avec les partis communistes européens et les instances communistes internationales. Mais le « communisme » lui-même ne cessa de se fracturer au cours des années 1950 et 1960 faisant apparaître des divergences croissantes entre ses principaux animateurs, à commencer par l'URSS, la Chine et, à partir de 1959, Cuba. En plus de leur caractère parfois intéressé (financement, formation, livraisons d'armes, etc.), ces prises de position internationales renvoyaient aussi à des divergences théoriques et idéologiques plus profondes. Les responsables africains progressistes devaient en effet prendre en compte les contextes culturels spécifiques dans lesquels ils cherchaient à inscrire leurs projets révolutionnaires – contextes assez éloignés de ceux dans lesquels avaient émergé et s'étaient initialement consolidés les projets socialistes et communistes : l'Europe industrielle du XIX^e siècle ou la Russie du début du XX^e.

En fonction des contextes, le marxisme des penseurs et des combattants de la libération de l'Afrique prit donc des colorations différentes, certains leaders se montrant particulièrement dogmatiques, d'autres élaborant des projets n'ayant de « socialiste » que le nom, d'autres encore – et ce sont ceux-là qui nous intéressent en priorité – cherchant à « hybrider » le marxisme en mobilisant d'autres traditions intellectuelles, européennes ou extra-européennes, ou cherchant à acculturer le marxisme pour en faire un projet vraiment universel. C'est dans cette perspective qu'on peut envisager l'intérêt porté par la pensée révolutionnaire africaine pour la « culture ».

De Jomo Kenyatta, pour lequel la défense des traditions était une arme contre le colonisateur, à Thomas Sankara, qui s'insurgeait contre le mimétisme culturel, en passant par Frantz Fanon, qui insistait sur le lien entre

l'entrée concrète dans l'action et les transformations culturelles, et Amílcar Cabral, qui considérait la révolution comme un fait culturel mais aussi comme une action de transformation culturelle, la réflexion sur la culture est présente dans tous ces efforts théoriques africains pour penser la libération. Cette place particulière de la culture témoigne de l'ampleur et de la spécificité de la domination subie par les peuples africains. De l'esclavage à la colonisation, il n'a pas seulement été question d'exploitation économique. Pour que celle-ci soit rendue possible à une aussi grande échelle, il a fallu une négation totale des identités africaines : l'histoire, les croyances, les traditions, les savoir-faire du continent furent attaqués, infériorisés, moqués, instrumentalisés, effacés. Pour les penseurs et les acteurs de la libération, c'est donc sur des identités meurtries qu'il fallait construire de nouvelles entités nationales et tisser de nouvelles relations sociales. Une affaire fort complexe, là encore, quand on connaît la diversité culturelle du continent, l'instrumentalisation dont ont été l'objet les identités africaines de la part des forces (néo)coloniales et la tendance, assez logique chez les peuples dominés, à absolutiser les traditions culturelles pour en faire des armes de résistance.

Qu'est-ce que l'« Afrique » ?

Le succès du marxisme dans l'Afrique des années 1950-1960 et la volonté, de la part des penseurs africains, de l'adapter aux réalités du continent s'expliquent par une autre de ses caractéristiques : il offre un cadre intellectuel qui permet de penser simultanément aux échelles locale et mondiale. Cette spécificité, souligne finement l'historien Robert C. Young, le rendait particulièrement attrayant pour des intellectuels-combattants qui devaient penser en-deçà et au-delà de l'« État-nation » :

À quelques exceptions près, le marxisme a historiquement fourni à la résistance anticoloniale du XX^e siècle aussi bien son inspiration théorique que la base de sa pratique politique. La grande force de son discours politique était d'être un instrument permettant de traduire la lutte anticoloniale d'un contexte spécifique à l'autre. Bien davantage que le nationalisme, par définition autocentré et en dialogue exclusif avec sa propre communauté, le marxisme offrait une politique et un langage traduisibles, un médium universel à travers lequel des militants de tous horizons pouvaient communiquer entre eux tout en débattant des spécificités de chaque situation, avec l'anticolonialisme pour terrain commun⁹.

Cette « traductibilité » explique pourquoi le langage marxiste s'est progressivement imposé dans les forums internationaux, depuis la conférence de Bandung en 1955 jusqu'à la conférence Tricontinentale en 1966, en passant par les conférences des États indépendants et des congrès panafricains organisés au cours des années à travers le continent. À la nécessité d'inscrire le projet révolutionnaire dans les différentes cultures africaines, s'ajoutait en

effet l'urgence de penser le concept d'État-nation en dehors des frontières héritées de la colonisation et de coordonner les luttes en Afrique dans un cadre supranational et international. Cette triple exigence explique l'importance des idées panafricaines, internationalistes et tricontinentales dans les pensées africaines de libération.

Cette spécificité du courant révolutionnaire africain nous a convaincu de ne pas limiter la définition de l'« Afrique » à sa simple dimension géographique, et encore moins à son acception strictement subsaharienne, et d'inclure, aux côtés de Jomo Kenyatta, Ruben Um Nyobè, Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba, Amílcar Cabral et Thomas Sankara, des figures originaires non seulement d'Afrique du Nord, comme le Marocain Mehdi Ben Barka, mais également issues de la diaspora africaine plus ancienne, en particulier celles qui, descendant des esclaves noirs déportés à travers l'Atlantique, ont continué à penser l'Afrique depuis les Amériques et les Caraïbes, à l'instar d'Aimé Césaire ou de Malcolm X. Dans cet ordre d'idées, Frantz Fanon apparaît comme une figure centrale de la « révolution africaine » à laquelle le titre d'un de ses ouvrages, publié à titre posthume, rend d'ailleurs hommage¹⁰. Caribéen, métisse et descendant d'esclaves, il a choisi l'Algérie en lutte pour son indépendance comme pays d'adoption et comme point d'ancrage d'une révolution globale.

On l'a dit, il est difficile d'être « révolutionnaire » tout seul ; la révolution se pense avant tout de façon collective. La même remarque s'applique à l'« Afrique » : personne ne peut prétendre détenir un savoir exhaustif sur l'Afrique et, encore moins, incarner à lui seul le continent. Il faut donc garder à l'esprit le caractère éminemment collectif de l'effort révolutionnaire africain. Les personnages que nous venons de citer se sont inspirés les uns des autres, certains se sont physiquement rencontrés et tous ont cherché à tirer les leçons des échecs et des réussites de leurs prédécesseurs. Jomo Kenyatta et Kwame Nkrumah se sont croisés lors des congrès panafricains initiés par les penseurs états-uniens ; Aimé Césaire a longtemps irrigué la pensée de Frantz Fanon, qui a lui-même inspiré Amílcar Cabral ; le Ghana de Kwame Nkrumah s'est transformé en plaque tournante de la révolution africaine après l'indépendance du pays en 1957 ; Patrice Lumumba est devenu un symbole pour la plupart de ceux qui se sont battus pour la libération de l'Afrique après 1961 ; Mehdi Ben Barka et Amílcar Cabral ont conjointement travaillé à la mise en place de la Tricontinentale... La liste est longue des interactions entre ces différents personnages. L'histoire de la révolution africaine est celle d'un enrichissement mutuel.

À l'heure où la plupart de nos responsables politiques ont baissé les bras et se contentent d'accompagner les puissances financières dans la mise en place de politiques destructrices, ce portrait collectif, au-delà des figures qui le composent, se veut un éloge de la politique dans son sens véritable et généreux, c'est-à-dire ce mélange difficile de réflexion et d'action qui tend tout entier vers la justice et le bien commun. « Dire que l'on ne fait pas de

politique, aimait à rappeler Ruben Um Nyobè, c'est avouer que l'on n'a pas le désir de vivre. » Cette soif de politique, qui n'est autre qu'un désir de vie, est peut-être la première leçon que nous ont léguée les penseurs-combattants de la révolution africaine – qui furent aussi des acteurs de premier plan d'une libération universelle.

I

***Réformer le colonialisme
ou l'abattre ?
(1945-1954)***

Esclavage, conquête et colonisation : la résistance en héritage

Frères et amis. Je suis Toussaint Louverture ; mon nom s'est peut-être fait connaître jusqu'à vous. J'ai entrepris la vengeance de ma race. Je veux que la liberté et l'égalité règnent à Saint-Domingue. Je travaille à les faire exister. Unissez-vous, frères, et combattez avec moi pour la même cause. Déracinez avec moi l'arbre de l'esclavage.

Toussaint LOUVERTURE,
« Déclaration à Saint-Domingue », 29 août
1793.

« **L'**histoire doit être décolonisée », remarque Mohammed Chérif Sahli dans un essai publié en 1965 dans les Cahiers libres aux éditions François Maspero. Nous sommes au lendemain des indépendances africaines. L'espoir est grand, chez les peuples dominés, de voir le tiers monde sortir définitivement de la dépendance politique et économique. Le titre de l'ouvrage, *Décoloniser l'histoire*, devient vite célèbre dans toute l'Afrique. L'appel de l'auteur à « une nouvelle révolution copernicienne¹ » fait écho aux préoccupations des nouvelles indépendances. Pour l'auteur, cette décolonisation de l'histoire n'est pas un combat d'arrière-garde, c'est une nécessité pour les luttes d'aujourd'hui.

Dans le programme proposé par Mohammed Chérif Sahli figure la déconstruction des présupposés idéologiques qui polluent l'historiographie dominante. Un de ces présupposés veut qu'aucune résistance substantielle ne se soit élevée contre l'esclavage et la colonisation. Après les violents heurts initiaux, les populations soumises auraient consenti à leur sort. Un autre

poncif prétend que les populations mises en esclavage ont pu, par le fait même de l'esclavage, échapper aux féroces guerres intestines – et au cannibalisme... – qui déchiraient l'Afrique². Certes ces thèses ne sont plus défendues aujourd'hui. Mais le silence demeure sur les résistances africaines à l'esclavage et à la colonisation. Or non seulement ces résistances n'ont jamais cessé depuis les premiers contacts avec les négriers, mais elles ont pris une multitude de formes. La résistance a été active et passive, pacifique et armée, individuelle et collective, économique et culturelle, politique et symbolique, directe et détournée. Les mouvements de libération nationale du XX^e siècle plongent leurs racines dans cette résistance qui a caractérisé tant l'esclavage que la colonisation et ce, dès les premières captures d'esclaves et les premières heures de la conquête coloniale.

Des résistances des esclaves...

Le débarquement des premiers Portugais dans la Mauritanie actuelle en 1441 se traduit immédiatement par des opérations de capture d'esclaves. Dès 1446 cependant, la *razzia* tend à être remplacée par l'achat d'esclaves aux royautes locales. Cette évolution s'explique par la résistance armée qu'opposent les populations locales. « Les premières *razzias* esclavagistes européennes commenceront aussitôt, rappelle l'anthropologue Yaya Sy, mais au vu de la résistance des populations africaines, les Portugais se raviseront et feront appel aux méthodes indirectes plus scélérates et plus cyniques sous couvert de “commerce” licite³. »

Le cas n'est pas isolé. En Angola par exemple, la reine Ngola Mbandi Nzinga résiste à la conquête portugaise et à la traite dès son arrivée au pouvoir en 1624 et pendant trois décennies. L'ouvrage de Lawoetey-Pierre Ajavon dresse un récapitulatif non exhaustif des résistances armées à la traite. Il conclut le panorama en soulignant que la résistance fut « générale et persista aussi longtemps que les crimes liés à la traite et à l'esclavage se perpétuèrent⁴ ».

La généralisation à laquelle procède l'auteur est abusive compte tenu des nombreux exemples de complicités africaines avec les négriers. Les puissances négrières ont, dès le début, eu recours au système classique du « diviser pour régner ». Pour éviter la mise en esclavage, certaines « tribus » sont transformées en « chasseurs », chargés d'assurer l'approvisionnement en esclaves. Reconnaître cette réalité n'est en rien dédouaner l'Europe de sa responsabilité. Mais cela permet de comprendre un rouage essentiel de la domination et de la soumission, qui se reproduira à travers les siècles. « Il y a peu de différence entre le comportement des rois africains durant l'esclavage et celui de certains leaders contemporains », souligne d'ailleurs à juste titre Lawoetey-Pierre Ajavon⁵.

Les émeutes au cours de la déportation transatlantique des esclaves ont également été une des formes fréquentes de résistance. Elles sont suffisamment nombreuses pour inspirer le jeune Prosper Mérimée qui met en scène une de ces révoltes dans sa nouvelle *Tamango*, parue en 1829⁶. L'historien Alain Roman avance le chiffre de 160 révoltes pour l'ensemble des expéditions françaises. « Le capitaine, en partie jugé sur sa compétence à maintenir l'ordre, n'avait pas forcément intérêt à tout raconter, nuance-t-il cependant. Seul un nombre important de victimes parmi la cargaison ou l'équipage pouvait vraiment l'inciter à faire un récit complet⁷. »

À ces actes collectifs s'ajoutent des réactions individuelles consistant à se donner la mort pour éviter l'esclavage. L'économiste français Jacques Savary en a donné quelques exemples dans le mémoire qu'il écrit pour Colbert en 1675 : « J'ai ouï dire à des négociants qui font commerce des nègres, qu'il en meurt plus avant que de partir du port que pendant le voyage. Les uns se jetant dans la mer, les autres se battant la tête contre le vaisseau ; les autres retenant leur haleine pour s'étouffer, et d'autres enfin qui ne veulent point manger pour se laisser mourir de faim⁸. »

Les révoltes d'esclaves continuent sur le lieu de captivité. Jean Msipi en donne une énumération non exhaustive faisant état de révoltes s'étalant de 1526 à 1831 et touchant tout le continent américain⁹. Certaines de ces révoltes rassemblent dans une même lutte esclaves et indigènes indiens : « De 1519 à 1533, indigènes et nègres s'unissent pour lutter dans le Bahoruco (La Española) avec le cacique Enriquillo, avec Lampira au Honduras en 1538, Bayano au Panama en 1548, le roi Miguel au Vénézuéla en 1552 et Guaicairpuro en 1551-1568¹⁰. »

La révolte victorieuse dirigée par Toussaint Louverture à Saint-Domingue en 1791 prend rapidement une place de mythe. Non seulement elle mène à l'abolition de l'esclavage en France, en 1794, mais elle aboutit à la proclamation, pour la première fois dans le monde, d'une République noire. La figure de Toussaint Louverture relie ainsi, dans sa trajectoire et dans son combat, deux moments historiques : les luttes contre l'esclavage et les combats pour l'indépendance nationale. Sa victoire provoque une première fissure dans le mythe de l'invincibilité des Blancs et engendre de ce fait un nouvel espoir dans les populations dominées. La biographie qu'Aimé Césaire consacrera à Toussaint Louverture en 1962 souligne justement qu'à la différence d'autres révoltes, il ne s'agit plus d'une jacquerie mais bien d'une révolution¹¹.

Si les révoltes s'attaquent aux maîtres et à leurs biens, le marronnage consiste à fuir et à reconstruire une vie collective libre dans les bois ou les montagnes. La résistance collective à l'esclavage a donc « pris deux directions distinctes, voire opposées, souligne l'historien Alain Yacou : la destruction des habitations par le choix des armes ou la construction d'un espace distinct *sui generis* par le recours à la fuite en bande¹² ». Les deux formes convergent par moments par l'attaque des plantations par des groupes de marrons. Les

villages où se réfugient les marrons, sortes de zones libérées, se constituent en contre-sociétés. On y expérimente des rapports sociaux entre hommes libres, on y pratique les cultes africains, on y développe une culture spécifique en réponse à la négation esclavagiste (contes, danses, musiques). Le culte du Vaudou est inséparable du marronnage, explique le sociologue haïtien Laennec Hürbon, il « “recoud” ce qui a été rompu¹³ » et constitue « la première forme de résistance culturelle¹⁴ ». Le gospel, le blues et le jazz et jusqu’au reggae inspiré par Marcus Garvey prennent racine dans cette résistance culturelle.

Ces pratiques de résistance sont également à l’œuvre au sein même des plantations. Dans *La Civilisation du Bossale*, la romancière guadeloupéenne Maryse Condé ajoute ainsi au marronnage les désertions d’esclaves, l’avortement ou l’empoisonnement du bétail du maître¹⁵.

... à celles des colonisés

La conférence de Berlin de 1885, au cours de laquelle les pays européens initient de concert le partage du continent africain, déclenche une ruée des puissances européennes – et capitalistes – vers l’Afrique. Cette seconde phase de la conquête rencontre, elle aussi, de fortes résistances. Malgré le déséquilibre des forces, des mouvements insurrectionnels se déploient, sur l’ensemble du continent cette fois-ci et contre l’ensemble des colonisateurs. Les conquérants français se heurtent aux guerriers du roi Behanzin^a au Dahomey¹⁶ et à ceux de Samori Touré^b dans toute l’Afrique de l’Ouest. Les armées britanniques affrontent les hommes du Mahdi Ibn Abd Allah au Soudan^c. Les troupes allemandes doivent faire face à la résistance des Bakweri menés par le chef Kuva Likenye dans ce qui deviendra le Kamerun allemand (Cameroun)^d. En Afrique australe, les guerriers zoulous, dirigés par leur chef Tchaka, anéantissent un régiment britannique en 1879¹⁷. La résistance armée des Hottentots, des Herero et des Nana contre la conquête allemande dure de 1903 à 1907 et se termine par un massacre de grande ampleur : de 80 000 en 1903, les Herero ne sont guère plus de 20 000 trois ans plus tard¹⁸. De nombreux autres exemples et figures de résistance pourraient être cités pour l’Afrique subsaharienne, notamment celle du roi Menelek II, dont la victoire sur les colonialistes italiens en 1896 fera de l’Éthiopie un espoir et un symbole, pour les autres résistants africains, d’une indépendance possible.

En Afrique du Nord, où la colonisation française a précédé la conférence de Berlin, la situation est similaire. Les révoltes armées se perpétuent jusqu’au début du XX^e siècle. En Algérie, les insurrections se succèdent sans interruption de 1830 à 1881. L’émir Abdelkader^e, qui dirige la résistance armée jusqu’en 1847, deviendra une référence pour les révoltes ultérieures.

Quelques décennies plus tard, celle d'El Mokrani^f en 1871 « met momentanément en péril l'avenir de la colonie¹⁹ ».

Bien sûr, la résistance à la poussée coloniale n'est ni uniforme ni d'égale intensité sur l'ensemble du continent. Certains rois et chefs de tribu vont jusqu'à se mettre au service des agresseurs et combattent à leurs côtés. Cependant, les insurrections anticoloniales sont suffisamment intenses pour marquer les mémoires collectives bien au-delà des territoires où elles se sont déroulées. Frantz Fanon considère d'ailleurs cette mémoire populaire des résistances à la conquête comme un des facteurs de « maturation » des consciences colonisées :

Il faut signaler [...] le rôle que joue, dans ce phénomène de maturation, l'histoire de la résistance nationale à la conquête. Les grandes figures du peuple colonisé sont toujours celles qui ont dirigé la résistance nationale à l'invasion. Béhanzin, Soundiata, Samory, Abdelkader revivent avec une particulière intensité dans la période qui précède l'action. C'est la preuve que le peuple s'apprête à se remettre en marche, à interrompre le temps mort introduit par le colonialisme, à faire l'Histoire²⁰.

La supériorité technique des armées coloniales rend la défaite des guerriers africains inévitable. Au fusil à répétition les colonisés n'ont au mieux à opposer que des fusils à silex et, au pire, des flèches empoisonnées et des sagaies. La défaite militaire et la soumission politique ne signifient pas pour autant la fin de la résistance. Celle-ci prend alors de nouvelles formes, à commencer par le refus de rester en contact avec l'occupant. Nombre de colonisés, comme ces Algériens qui fuient vers l'Orient²¹ ou ces Fang du Gabon qui s'enfoncent le plus loin possible dans la forêt²², prennent le chemin de l'exode. Dans *Amkoullel l'enfant Peul*, l'écrivain Amadou Hampâté Bâ donne plusieurs exemples de cette « fuite des Blancs » pour le Mali : « Tout ce qui touchait de près ou de loin aux Blancs et à leurs affaires, y compris leurs balayures ou leurs ordures, était tabou pour les nègres. On ne devait ni les toucher ni même les regarder²³. »

Le sabotage économique est une autre arme d'insoumission. Les paysans du Tanganyika faisaient par exemple bouillir les semences de coton afin qu'elles ne puissent pas germer²⁴. Ailleurs, comme en Sierra Leone, lors de la première imposition en 1898 ou en pays zoulou en 1906, le refus de payer l'impôt pouvait déboucher sur de vastes « révoltes fiscales »²⁵. Au chapitre de la résistance économique, il faut inclure également l'assassinat des agents en charge de l'application du régime foncier en Algérie²⁶ ou l'empoisonnement des responsables de chantier par les Mossi²⁷.

La résistance culturelle pour sa part prend une ampleur particulière après les défaites des oppositions armées à la conquête. La culture devient un refuge dans lequel s'entretient la mémoire collective et s'affirme l'identité niée et humiliée. À la domestication que tentent les rares écoles coloniales des missions étrangères s'oppose l'investissement accru dans les écoles coraniques²⁸. Dans ce que l'on connaît aujourd'hui sous le nom de Burkina Faso par exemple, la progression rapide de la pratique de l'islam indique

comment celui-ci est devenu « la religion de la résistance au conquérant européen et aux chefs traditionnels²⁹ ». L'historien Jean-Louis Triaud aboutit à la même conclusion dans son analyse de la conversion collective à l'islam du village d'Ahua en Basse Côte-d'Ivoire³⁰. Des mouvements messianiques apparaissent avec comme caractéristique commune « les revendications d'un retour aux valeurs ancestrales³¹ ». Les mouvements syncrétiques pour leur part empruntent des éléments des dogmes des religions du colonisateur pour « s'approprier sa puissance et la retourner contre l'occupant³² ».

Les chansons et les danses sont mobilisées de la même façon pour résister au projet colonial. Analysant la danse Béni en Afrique centrale, l'historien Terence Ranger remarque qu'à « travers les réseaux créés par les sociétés de danse Béni s'élaborent et circulent des contre-cultures d'insoumission » et, élargissant sa réflexion à la pratique de la fête urbaine, il y perçoit « les signes avant-coureurs des secousses sociales des indépendances³³ ».

La diversité et la durée des formes de résistance à l'esclavage et à la colonisation confirment l'analyse de Frantz Fanon soulignant que le colonisé « est dominé, mais non domestiqué. Il est infériorisé mais non convaincu de son infériorité. Il attend patiemment que le colon relâche sa vigilance pour lui sauter dessus. Dans ses muscles, le colonisé est toujours en attente³⁴ ».

Les diasporas noires africaines en résistance

En 1885, le sociologue et homme d'État haïtien Anténor Firmin (1850-1911) publie un livre qui répond aux théorisations racistes de Joseph Arthur de Gobineau, dont l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* avait été publié – à titre posthume – une vingtaine d'années plus tôt³⁵. De façon magistrale, Firmin démasque les fondements théoriques et pseudo-scientifiques de la colonisation et de la ségrégation raciale, et annonce une nouvelle ère pour la « race noire ». Ce livre, qui connaît un retentissement important dans la diaspora noire et dans les élites africaines, fait de son auteur un pionnier du panafricanisme.

Le mot lui-même n'apparaît, en anglais, qu'en 1900 avec la convocation d'une « conférence panafricaine » mais l'aspiration qu'il tente de désigner est bien plus ancienne. Dès le XVIII^e siècle des livres sont publiés en Europe par des esclaves affranchis : Anton Wilhelm Amo publie *Du droit des Africains en Europe* en 1729³⁶ ; Quobna Ottobah Cuguano fait paraître ses *Réflexions sur la traite et l'esclavage des nègres* en 1787³⁷ ; Olaudah Equiano écrit son autobiographie en 1789³⁸. Par ailleurs, l'esclave James Somerset, de Virginie, intente et gagne un procès contre son maître à Londres en 1772. L'arrêt du juge Lord Mansfield fera jurisprudence : « Tout esclave qui met pied sur le sol britannique devient *ipso facto* libre³⁹. » Ces publications et ce procès peuvent être considérés comme « le socle solide d'une sorte de "préhistoire" du

panafricanisme⁴⁰ ».

Si le XVIII^e siècle est celui des précurseurs, le XIX^e est celui des premières initiatives. Celles-ci prennent la forme de projets de retour en Afrique des anciens esclaves. Mais ces projets font émerger deux définitions conflictuelles de l'« Afrique ». La première est celle du pasteur afro-américain Alexander Crummel (1819-1898) pour qui l'Afrique s'entend « de l'Atlantique jusqu'à l'océan Indien » et de la « Méditerranée jusqu'au Cap »⁴¹. La seconde est celle du médecin noir Martin Robinson Delany (1812-1885) qui déclare : « L'Afrique pour la race africaine et des Noirs pour la gouverner⁴². » Alors qu'aucun des deux termes n'est encore usité, la confrontation entre « panafricanisme » et « pan-négrisme » se dessine.

En dépit de ces divergences l'ensemble de ces penseurs partage un point de vue évolutionniste : « Delany et les autres émigrationnistes voulaient créer une nation protestante noire en Afrique de l'Ouest pour “élever” et “christianiser” les indigènes⁴³. » Deux activistes marquent une rupture avec cet évolutionnisme, le journaliste jamaïcain Marcus Mosiah Aurelius Garvey (1887-1940) et le sociologue états-unien William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963). S'ils rompent tous deux avec l'évolutionnisme de leurs aînés, les deux hommes s'appuient sur des fondements théoriques et idéologiques radicalement opposés.

Le premier est partisan du retour en Afrique comme solution à la question noire. L'Universal Negro Improvement Association (UNIA) qu'il fonde en 1916 et son organe officiel *The Negro World* deviennent rapidement des références pour les militants noirs du monde entier. Garvey contribue fortement à faire connaître les anciennes civilisations et cultures africaines et participe ainsi au vaste mouvement de réaffirmation de la fierté d'être noir. « Soyez aussi fiers de votre race que vos pères l'étaient au temps jadis ! s'exclame-t-il. L'histoire de votre passé est belle, et celle que nous construisons étonnera le monde de demain⁴⁴. » Le combat pour la fierté de soi se construit cependant sur un fondement racial et Garvey revendique la recherche d'une pureté raciale. Il s'oppose enfin à la lutte pour l'égalité qui éloigne, selon lui, les Noirs américains du retour en Afrique. Garvey devient rapidement une figure clé du pan-négrisme dont il est considéré comme le « père fondateur »⁴⁵.

Auteur de différents ouvrages portant sur la question noire au tournant du XX^e siècle⁴⁶, Du Bois contribue pour sa part à la création, en 1909, de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP). S'il partage avec Garvey le combat pour la réaffirmation culturelle et identitaire des Noirs, il le place prioritairement dans un cadre états-unien et met l'égalité des droits au cœur de son analyse. Il est la cheville ouvrière de la conférence panafricaine de Londres en 1900 et des cinq congrès panafricains qui le suivent de 1921 à 1945.

Les deux figures s'opposent sur de nombreux sujets. Alors que Garvey est partisan d'une race noire pure excluant même les mulâtres, Du Bois insiste sur

l'égalité des droits pour tous, indépendamment de l'origine ou de la couleur. Le premier avance comme slogan « *Back to Africa* » (retour en Afrique) alors que le second lui préfère celui de « *Africa for Africans* » (l'Afrique aux Africains)⁴⁷. Tandis que Garvey est « un fervent défenseur du capitalisme⁴⁸ », Du Bois est favorable au socialisme et sera de plus en plus influencé par la pensée communiste⁴⁹.

Pourtant, Du Bois continue longtemps d'utiliser le terme pannégrisme. C'est surtout pour se distinguer des approches racialistes de Garvey qu'il abandonnera le terme pour préférer celui de panafricanisme. Ce dernier mot semble avoir été utilisé pour la première fois en 1899 par l'avocat trinitadien Henry Sylvester Williams (1869-1911) lors d'une réunion préparatoire de la conférence panafricaine de Londres de 1900⁵⁰. Williams est le fondateur de l'African Association en 1897 qui est l'organisatrice de la conférence de Londres. Comme Du Bois, il est opposé à « toute approche raciale de la question, approche qui pourrait à tout moment déraiser vers un racisme⁵¹ ». Le panafricanisme peut dès lors se définir comme un dépassement du pannégrisme par abandon du critère de couleur au profit du critère de l'appartenance continentale.

Les congrès panafricains évoluent progressivement. D'un appel à une colonisation plus humanitaire dans les premiers temps, ils s'orientent vers la revendication de l'indépendance au congrès de Manchester (1945) – auquel assistent de futurs leaders des indépendances comme Kwame Nkrumah ou Jomo Kenyatta. Le premier est un des secrétaires politiques du congrès au côté du Trinitadien George Padmore alors que le second en est le secrétaire adjoint au côté de Du Bois.

Le processus de réaffirmation culturelle et identitaire comme moment de l'émancipation nationale est également repérable au Maghreb. Dans *Les Damnés de la terre*, Frantz Fanon fera d'ailleurs le parallèle :

La lutte de libération nationale s'est accompagnée d'un phénomène culturel connu sous le nom de réveil de l'islam. La passion mise par les auteurs arabes contemporains à rappeler à leur peuple les grandes pages de l'histoire arabe est une réponse aux mensonges de l'occupant. Les grands noms de la littérature arabe ont été répertoriés et le passé de la civilisation arabe a été brandi avec la même fougue, la même ardeur que celui des civilisations africaines⁵².

Les peuples du Maghreb n'ont pas subi l'esclavage. Le besoin de réaffirmation de soi répond pour eux à la négation coloniale qui pour être violente n'en est pas moins plus récente et moins intense que la négation totale qu'est l'esclavage. Cependant, Fanon voit juste quand il souligne la similitude des processus à l'œuvre au nord et au sud du Sahara. Les chercheurs Mahfoud Kaddache et Djilali Sari fournissent divers exemples de mobilisations populaires visant à préserver des livres anciens, symboles du passé précolonial⁵³. Mostefa Lacheraf rappelle les effets de valorisation positive sur l'enfant qu'il était de la lecture clandestine de ces ouvrages au sein de l'école coranique⁵⁴.

Au cœur des métropoles colonialistes

Si toutes les colonisations engendrent des processus d'émigration, ceux-ci sont d'ampleur différente selon la forme de colonisation et les sociétés colonisées. Pour la France, l'immigration maghrébine est largement majoritaire parmi les migrants issus des colonies. Elle se compose essentiellement d'Algériens et de travailleurs. Dans la première moitié du XX^e siècle, l'évolution quantitative de l'immigration algérienne est à la fois rapide et constante. Elle se chiffre à 57 264 en 1918, 109 849 en 1923, 148 261 en 1937⁵⁵. L'immigration subsaharienne est pour sa part beaucoup plus modeste et a connu une évolution plus lente : entre 3 000 et 5 000 dans les années 1920⁵⁶ ; 13 517 en 1946⁵⁷.

La Grande-Bretagne quant à elle fait essentiellement appel aux Antillais, aux Indiens et aux Pakistanais et, jusqu'en 1945, toutes origines confondues, « les résidents britanniques de couleur se chiffraient en dizaines de milliers⁵⁸ ». Les autres puissances coloniales ne connaissent dans la première moitié du XX^e siècle qu'une immigration africaine marginale. On ne compte par exemple en Belgique que... 1 838 Africains en 1945⁵⁹.

Indépendamment de l'aspect quantitatif, cette immigration contribue partout fortement à la maturation des consciences nationalistes. En témoigne le cas du Portugal pour lequel l'immigration, composée essentiellement d'étudiants, se limite à quelques milliers de personnes jusqu'aux indépendances. Les leaders indépendantistes comme le Guinéen Amílcar Cabral, l'Angolais Agostinho Neto, la Santoméenne Alda Espírito Santo, le Capverdien Pedro Pires, le Mozambicain Marcelino dos Santos et bien d'autres ont vécu à Lisbonne. Et c'est là, ou plus exactement à la Casa dos estudantes do Império (Maison des étudiants de l'Empire), que beaucoup d'entre eux se rencontrèrent pour la première fois⁶⁰.

La révolution bolchevique de 1917, la fondation de la Troisième Internationale en 1919 et les nouveaux partis communistes qui en sont issus ne peuvent qu'attirer de nombreux immigrés dans toutes les grandes métropoles européennes. Dans les « Vingt et une conditions » d'admission à l'Internationale, adoptées au deuxième Congrès, la huitième est consacrée à la question coloniale. Le ton est nouveau, et le contenu sans ambiguïté :

Dans la question des colonies et des nationalités opprimées, les Partis des pays dont la bourgeoisie possède des colonies ou opprime des nations doivent avoir une ligne de conduite particulièrement claire et nette. Tout Parti appartenant à la III^e Internationale a pour devoir de dévoiler impitoyablement les prouesses de « ses » impérialistes aux colonies, de soutenir, non en paroles mais en fait, tout mouvement d'émancipation dans les colonies, d'exiger l'expulsion des colonies des impérialistes de la métropole⁶¹.

Les grandes métropoles colonialistes deviennent à cette époque des lieux de rencontre privilégiés entre l'anticolonialisme communiste et une partie de la

diaspora originaire des colonies. Il en découle, dans l'entre-deux-guerres, une multitude d'organisations – prélude au réveil indépendantiste des décennies suivantes. De manière directe ou non, les leaders des indépendances sont en contact avec cette vaste effervescence qui touche les diasporas africaines de Paris, New York, Londres ou Lisbonne. Cependant, seule la France réunit dans les années 1920 deux caractéristiques : une immigration africaine quantitativement importante et une scission majoritaire de l'ancien parti socialiste en faveur des communistes. La rencontre entre les migrants africains et le mouvement communiste est de ce fait significativement plus intense en France qu'ailleurs.

La création de l'Union intercoloniale (UIC) en 1921 et de son journal *Le Paria* est la traduction organisationnelle de cette rencontre. Cette organisation est un espace de formation politique pour de nombreux leaders nationalistes comme le Vietnamien Hô Chi Minh^g, l'Algérien Messali Hadj^h, le Sénégalais Lamine Senghorⁱ ou le Malgache Samuel Stép'hany^j. Elle constitue également la matrice dont s'inspireront les premières organisations nationalistes. « C'est en effet la Section coloniale du Comité central du Parti communiste français (PCF), à laquelle appartenaient des Maghrébins et le Vietnamien Nguyen The Truyen qui prit, semble-t-il, la décision en 1926 de créer, avec des éléments de l'Union intercoloniale, des partis nationalistes, explique l'historien Daniel Hémerly : ainsi virent le jour l'Étoile nord-africaine en mars 1926, le Comité de défense de la race nègre en mai 1927, et le Viet Nam Doc Lap Dang, officiellement déclaré le 26 juin 1927⁶². »

Dans les autres pays européens, les jeunes partis communistes mènent également une propagande anticoloniale mais leur faible influence ne permet pas de résultats similaires. Malgré cette faiblesse, des contacts se nouent, expliquent Christophe Wondji et Ali Mazrui, et les partis communistes deviennent un pôle de référence :

Quelques Africains radicaux, au cours de leurs études en Grande-Bretagne, entrèrent en contact avec des dirigeants des partis communistes et furent marqués par leurs idées politiques. Ce fut le cas du Kényan J. Kenyatta, du Ghanéen K. Nkrumah, du Nigérien F. Macaulay, du Gambien F. F. Small et de l'Ougandais I. K. Musazi [...]. En Afrique lusophone, des intellectuels marxistes formés au Portugal dans le sillage du parti communiste, comme Agostinho Neto et Amílcar Cabral, devaient fonder le MPLA en Angola et le PAIGC en Guinée et au Cap-Vert⁶³.

Deux leaders panafricanistes, l'États-Unien W.E.B. Du Bois et le Trinidadien G. Padmore, contribuent également au rapprochement avec le mouvement communiste dans les décennies 1920 et 1930. Leur influence est déterminante dans l'évolution politique des congrès panafricains évoqués plus haut. La rencontre avec l'anticolonialisme communiste se traduit enfin par l'organisation d'un congrès anti-impérialiste à Bruxelles en 1927 qui marquera de nombreux leaders nationalistes. L'Indien Nehru, l'Algérien Messali Hadj, l'Indonésien Mohammed Hatta, le Sénégalais Lamine Senghor, le Syrien El Bakri s'y rencontrent et tissent des liens durables.

L'influence grandissante du mouvement communiste sur la diaspora africaine a enfin pour effet de contraindre l'Internationale socialiste ouvrière à des positions moins ouvertement colonialistes. Une résolution de son congrès de Bruxelles, en août 1928, énonce que « le socialisme repousse le principe même de la domination étrangère établie sur les peuples colonisés⁶⁴ ». La résolution se poursuit en divisant les colonies en deux catégories : celles ayant « les conditions d'une civilisation moderne indépendante » pour lesquelles l'indépendance est à soutenir et les autres pour lesquelles une préparation à l'indépendance est exigée. Les traductions seront cependant différentes selon les partis socialistes : l'Independent Labour Party^k défend en Grande-Bretagne « l'indépendance nationale complète et sans condition de tous les pays coloniaux » et « le soutien des mouvements nationalistes d'outremer »⁶⁵. Pour la Section française de l'Internationale ouvrière (SFIO) en revanche, il s'agit de « transformer la colonisation capitaliste en une œuvre haute et fraternelle de civilisation humaine⁶⁶ ». La différence est de taille.

Parallèlement à cette structuration de l'anticolonialisme en métropole, les deux courants du panafricanisme rencontrent un certain écho en France. La publication par Alain Leroy Locke en 1925 d'une anthologie d'œuvres d'écrivains noirs (*The New Negro*) accélère le mouvement de réaffirmation identitaire. Certains militants africains défendent l'idée d'une « fierté noire » et d'un « retour à l'Afrique ». D'autres préfèrent le combat pour l'égalité dans l'idée soit de réformer le colonialisme, soit de l'abattre. À ces courants s'ajoutent, dans les années 1930, les analyses de la génération des étudiants coloniaux de l'entre-deux-guerres, dont l'une des premières concrétisations est le journal *L'Étudiant noir* – qui ne connaît qu'un seul numéro, en mars 1935 – lancé entre autres par le Sénégalais Léopold Sédar Senghor, proche des socialistes, et le Martiniquais Aimé Césaire, qui adhérera plus tard au Parti communiste. Ainsi débute le mouvement de la « négritude », qui aura une influence majeure sur les trajectoires des leaders indépendantistes de l'Afrique subsaharienne francophone.

La gauche européenne et les colonies

Si la rencontre entre les gauches européennes et l'immigration africaine accélère la prise de conscience nationaliste des seconds, elle se caractérise aussi par de nombreuses contradictions. Les communistes africains reprochent en particulier aux partis communistes de considérer la question coloniale comme un sujet secondaire. Ils dénoncent une non-application des décisions de l'Internationale communiste (IC) et regrettent que les critiques qui leur sont adressées soient totalement négligées.

Il faut dire que ces critiques sont sévères et explicites. Ainsi, au cinquième Congrès de l'IC en 1924, les partis français et britannique sont durement pris

à partie par le délégué soviétique Dimitri Manouilski :

Aux dernières élections [en France], sur sept candidats désignés dans les colonies, il n'y a pas un seul indigène. Pourquoi n'avez-vous pu trouver comme candidats que des représentants de la race dominante [...] ? Nos camarades anglais sont restés encore plus passifs. Ce sont eux qui sont le plus atteints par le préjugé colonial [...]. Nous vous sommes très reconnaissants d'avoir crié, au moment des interventions contre la révolution russe : « Ne touchez pas à la Russie des Soviets ! » L'Internationale communiste vous félicitera bien plus le jour où vous crierez courageusement : « Lâchez les colonies ! »⁶⁷.

À partir de 1925, les positions des partis communistes européens se précisent et l'anticolonialisme se fait plus conséquent et plus combatif. À part le Parti communiste français, aucun de ces partis n'est suffisamment influent pour mener des campagnes anticoloniales de masse. En France, les actions anticolonialistes se succèdent : campagne contre la guerre du Rif^f, contre la guerre en Syrie^m, contre les festivités du centenaire de la colonisation de l'Algérieⁿ.

Cependant, la victoire du Front populaire inaugure un changement de ligne du PCF. L'alliance avec les radicaux et les socialistes, jugée prioritaire du fait de la montée du fascisme, amène les communistes à mettre en sourdine la revendication d'indépendance pour les colonies. Un tel revirement est inévitablement vécu comme une déception par certains et comme une trahison par d'autres. Dans les deux cas, le PCF est désormais perçu comme appartenant au camp des assimilationnistes par les militants nationalistes. Les partisans de l'« assimilation » proposent en effet comme horizon aux revendications des colonisés l'égalité des droits et non l'indépendance.

La Grande-Bretagne n'hérite pas de cette logique assimilationniste. Marqués en profondeur par la perte de leurs treize colonies d'Amérique, en 1783, au terme d'une longue guerre d'indépendance, les Britanniques adoptent des positions apparemment plus ouvertes, en tout cas plus pragmatiques, lorsque s'annonce le grand mouvement de décolonisation. Après avoir mis en place un système d'administration indirecte de leurs colonies, ils se montreront moins réticents que leurs homologues français à accorder une forme d'autonomie politique aux colonisés – tout en restant dans l'idée d'une transition très progressive. À l'issue de ce processus se trouve le statut de dominion, c'est-à-dire d'un État doté de l'autonomie intérieure mais qui reste membre de l'Empire. L'exemple du Canada ou de l'Australie, devenus des dominions en 1907, est mis en avant comme modèle pour les autres colonies. Toutefois, la durée de transition peut être très longue.

Le secrétaire d'État au Colonial Office, Malcolm MacDonald, résume cette logique dans son discours aux Communes du 7 décembre 1938 :

Le but suprême de l'Empire britannique est l'expansion progressive de la liberté parmi tous les sujets de Sa Majesté, dans quelque partie du monde qu'ils vivent [...]. Cela pourra prendre des générations, voire des siècles, avant que les peuples de certaines parties de l'Empire colonial puissent atteindre le *self-government*⁶⁸.

Accorder l'autonomie pour éviter une lutte d'indépendance : ainsi pourrait se résumer la logique britannique. Le Parti travailliste partage globalement cette approche en exigeant toutefois une réduction de la durée de la transition. Mais la « souplesse » britannique n'est pas générale. Dès que les enjeux économiques ou stratégiques sont importants le colonialisme britannique prend le même visage violent que celui des autres puissances européennes.

Cette longue accumulation des expériences de résistance à la traite et à la colonisation, en Afrique et dans l'immigration, est le soubassement historique des prises de conscience nationalistes qui arrivent à maturation après la Seconde Guerre mondiale.

Notes du chapitre 1

a. Behanzin est le roi du Dahomey (actuel Bénin) de 1890 à 1894, date à laquelle il se rend pour sauvegarder l'unité du son royaume. Il résiste à l'armée coloniale en mobilisant une armée de 15 000 hommes et de 5 000 amazones. Il est déporté en Martinique puis en Algérie où il meurt en 1906.

b. Samori Touré est le roi du Mali qui mène une lutte longue contre la colonisation française de 1882 à 1898. Il pousse ses combats au Sénégal, au Mali, en Guinée, au Niger, au Soudan. Son empire s'étend sur 400 000 km² de la Guinée à la Haute-Volta, actuel Burkina Faso, et de la forêt tropicale au Sahara. Son armée compte plusieurs dizaines de milliers de soldats. Il est déporté au Gabon en 1898 où il meurt en 1900.

c. Le Mahdi Ibn Abd Allah est un chef politique religieux qui fut fondateur d'un État au Soudan. La prise de Khartoum contre les Anglais en 1885 en fait un autre des symboles de l'anticolonialisme de l'époque de la conquête.

d. Le chef Kuva Likienye dirige la résistance des Bakweris du Cameroun. Il inflige une défaite aux troupes allemandes en 1891.

e. L'émir Abdelkader dirige la résistance à la conquête coloniale de 1832 à 1847. Outre ses actions armées, il met en place une administration, une nouvelle monnaie, des fabriques d'armes, etc. De ce fait, il est considéré comme le fondateur de la nation algérienne.

f. Le cheikh El Mokrani codirige, avec le cheikh Ahaddad, la plus importante insurrection depuis la conquête. Déclenchée le 16 mars 1871, elle dure jusqu'au 29 janvier 1872 et regroupe 250 tribus c'est-à-dire près d'un tiers de la population algérienne. El Mokrani meurt au combat et de nombreux résistants sont extradés en Nouvelle-Calédonie.

g. Le futur dirigeant de la lutte pour l'indépendance du Vietnam est un des fondateurs de l'UIC dont il devient dès 1922 le secrétaire général adjoint.

h. Messali Hadj adhère au PCF et à l'UIC en 1924. Il est un des fondateurs de l'Étoile nord-africaine qui sera la matrice du mouvement de libération nationale algérien.

i. Lamine Senghor adhère au PCF et à l'UIC en 1924. En dépit d'une vie militante courte puisqu'il décède en 1927, son activité intense fait de lui un des pionniers des luttes pour l'indépendance des pays d'Afrique subsaharienne.

j. Samuel Stéphanie est membre de la SFIO et de la Ligue des droits de l'homme. Il est également un des fondateurs en 1920 de la Ligue française pour l'accèsion des indigènes de Madagascar aux droits de citoyens français. Il adhère au PCF et devient le premier secrétaire général de l'UIC.

k. L'Independent Labour Party ou parti travailliste indépendant est formé en 1893. Il rejoint le parti travailliste lors de sa création en 1906 tout en gardant son activité politique autonome.

l. En 1919, sous la direction d'Abdelkrim, éclate une lutte armée pour l'indépendance et l'installation d'une « République du Rif ». Elle dure jusqu'en 1926 en s'affrontant d'abord à l'armée espagnole, ensuite à l'armée française et enfin aux deux conjointement. La guerre du Rif est la première lutte de libération nationale africaine. Le parti communiste mène une campagne courageuse de soutien aux indépendantistes, de condamnation de l'impérialisme français, d'exigence d'une évacuation des troupes coloniales du Maroc et d'appel aux soldats français à fraterniser avec les insurgés.

m. En 1925 éclate en Syrie une autre guerre de libération nationale dirigée par Sultan al-Atrash. Elle dure jusqu'en 1927. Le PCF s'illustre également par une campagne anticolonialiste courageuse. Comme

pour le Maroc, il appelle à l'arrêt de l'intervention militaire française et à l'indépendance nationale.

n. Pour dénoncer le colonialisme français, le PCF organise à l'occasion des festivités du centenaire une campagne de boycott de l'exposition coloniale.

Quelle décolonisation ?

La véritable libération n'est pas cette pseudo-indépendance où les ministres à responsabilité limitée voisinent avec une économie dominée par le pacte colonial. La libération est la mise à mort du système colonial, depuis la prééminence de la langue de l'opprimeur et la « départementalisation », jusqu'à l'union douanière qui maintient en réalité l'ancien colonisé dans les mailles de la culture, de la mode et des images du colonialiste.

Frantz FANON, *El Moudjahid*, 16 avril 1958.

« **C'**est toujours l'opprimeur, non l'opprimé, qui détermine la forme de la lutte », souligne Nelson Mandela dans son autobiographie¹. Son point de vue semble confirmé par les évolutions du monde colonial après 1945. La Seconde Guerre mondiale provoque des bouleversements qui font voler en éclats de nombreuses assises matérielles, politiques et idéologiques de la colonisation. Une des conséquences du conflit est de rendre pensable la décolonisation aux yeux de millions de colonisés. Les puissances coloniales sont contraintes par le contexte nouveau d'ouvrir, même timidement, la porte de la réforme. Les espoirs populaires s'y engouffrent : sur l'ensemble du continent, la conscience nationale africaine s'exprime avec force. Bien que les revendications nationalistes prennent des formes variées, de l'action non violente à la lutte armée, en passant par toute une gamme de variantes, il ne faut pas analyser cette disparité comme le reflet mécanique de la « personnalité » des leaders ou de la diversité des « cultures » africaines. C'est surtout la variété des contextes

et des politiques coloniales qui, comme le suggère Mandela, explique la diversité des formes de lutte et des modalités d'accèsion à l'indépendance.

Quand le socle colonial se fissure

La Seconde Guerre mondiale fissure les fondements idéologiques de la colonisation, et en particulier le racisme biologique qui prédominait jusque-là. L'expérience du nazisme change la donne. Avec le nazisme, des « Blancs » appliquent, pour la première fois, à d'autres « Blancs » une hiérarchisation raciste jusque-là réservée aux colonisés. Des pays européens sont colonisés et leurs peuples subissent ce que leurs pays font vivre à des millions de colonisés depuis des siècles. Aimé Césaire tirera en 1954 les leçons de ce bouleversement :

Lorsque Hitler a vociféré pour la première fois ses abominations sur la race supérieure, les peuples d'Europe ont pu être étonnés. Nous autres, peuples coloniaux, nous l'avons été fort peu, car nous avions déjà entendu ce langage-là, non par la bouche d'Hitler, mais de la bouche de nos maîtres, de celles des grands colonisateurs [...] ; peut-être la grande originalité d'Hitler a-t-elle été simplement d'appliquer aux peuples européens les méthodes coloniales que l'Europe avait jusqu'ici, sans sourciller, appliquées, pour son plus grand profit, aux nations non européennes².

Frantz Fanon pour sa part voit dans ce colonialisme « en pleine terre d'Europe³ » une des causes essentielles du recul du racisme biologique et sa substitution progressive par un racisme de type culturaliste. Si le racisme ne disparaît pas, le nouveau contexte l'oblige à prendre un masque. De la même façon, le colonialisme est contraint de modifier son visage et offre de ce fait de nouvelles marges de manœuvre aux colonisés.

La mise en cause du colonialisme est d'autant plus forte que les colonisés ont massivement participé aux combats contre le nazisme. L'historien Benjamin Stora rappelle quelques chiffres : « En mars 1940, selon le ministère de la Guerre, 10 000 militaires indochinois se trouvent en France même, aux côtés de 10 000 Malgaches et de 68 500 soldats de l'Afrique noire. Les troupes d'Afrique du Nord atteignent à la même date 340 000 hommes⁴. » Les autres puissances coloniales ne sont pas en reste. Au cours du conflit, l'Empire britannique mobilise 2 973 000 coloniaux, dont 2 500 000 Indiens et 473 000 issus des autres colonies – parmi lesquels 250 000 originaires d'Afrique de l'Ouest⁵.

Cette participation aux combats est une expérience qui mine un des mythes essentiels de la colonisation, celui de l'invincibilité de l'« homme blanc ». Résultat du traumatisme de la conquête coloniale, le mythe de l'invincibilité du colonisateur avait été soigneusement entretenu dans les années suivantes. Analysant les rapports qu'entretiennent les Ngala du Congo-Brazzaville avec les colons, l'historien Abraham Ndinga-Mbo rappelle le processus subjectif de

constitution et de reproduction de ce mythe :

Lorsqu'on est coincé, mieux vaut suivre le Blanc ou supporter sa souffrance plutôt que de résister et de souffrir deux fois plus. Ainsi s'était créé le mythe de l'invincibilité et de la supériorité du Blanc [...]. Les Blancs eux-mêmes étaient conscients de la nécessité de cultiver un tel mythe et ont essayé de montrer leur supériorité chaque fois qu'ils en avaient les moyens⁶.

Après la Seconde Guerre mondiale, c'est donc ce mythe qui s'effrite. La portée historique du conflit n'échappe pas aux Africains qui, comme tous les autres dominés, sont toujours attentifs aux événements qui mettent en exergue la faiblesse des colonisateurs et savent les investir pour faire vivre leurs espoirs de libération. Ainsi en va-t-il de la première république noire à Haïti qui devient rapidement « un symbole politique de la fierté et de la liberté pour les autres pays en quête d'autodétermination politique⁷ ». Ainsi en est-il également de la victoire des Éthiopiens en 1896, à Adouwa, face à l'envahisseur italien qui fait de l'Éthiopie « un symbole unique de la liberté et de l'indépendance en Afrique⁸ ». La participation des troupes coloniales à la Première Guerre mondiale avait également ébranlé le mythe. Comme le rappelle Amadou Hampâté Bâ, les récits des anciens combattants enseignent jusqu'aux villages les plus reculés que « l'homme blanc n'était pas un surhomme bénéficiant d'on ne savait quelle protection divine ou diabolique, c'était un homme comme eux, avec le même partage de qualités et de défauts, de force et de faiblesse⁹ ».

Si les défaites des armées européennes au début du conflit cassent brutalement le mythe de l'invincibilité des puissances coloniales, cette évolution touche plus profondément encore la France en raison de la débâcle en 1940, de la collaboration du régime de Vichy et du spectacle de la division des Français. Pendant que la Grande-Bretagne apparaît unie dans la résistance à l'offensive nazie, la France présente le visage d'une puissance vaincue et déchirée.

Pour l'Afrique du Nord, le débarquement en 1942 des troupes états-uniennes et britanniques, dans un contexte où Roosevelt parle volontiers du droit à l'autodétermination, agit lui aussi puissamment sur les subjectivités des colonisés. Louis Rigaud, alors enseignant en Algérie, constate ce « changement d'état d'esprit des indigènes » après guerre. Ce qu'il explique par les facteurs suivants : « La perte du prestige français après la débâcle de 1940, et le contact avec les troupes alliées, surtout américaines, à partir de 1942, auxquels venait s'ajouter le retour dans leurs foyers des Algériens ayant pris part à la libération de la France et s'attendant à en être récompensés¹⁰. »

Les organisations politiques et les militants nationalistes sortent du tête-à-tête avec la France. Le Sultan du Maroc rencontre Franklin Roosevelt à Anfa le 22 janvier 1943. En Algérie, le leader nationaliste Fehrat Abbas^a s'entretient avec Robert Murphy, représentant direct du président états-unien. Quant aux militants marocains, ils remettent leur manifeste à la fois aux

autorités françaises et aux consulats des États-Unis et de Grande-Bretagne. Dans les pays d'Afrique subsaharienne, l'émergence d'une « communauté internationale » dont les puissances coloniales européennes ne sont plus les seuls maîtres fait également cheminer les esprits.

Le droit, épine dorsale du système international ?

La sortie du face-à-face enfermant avec la puissance coloniale est d'autant plus tentante, pour les Africains, que le nouvel ordre mondial les invite à regarder au-delà de leurs « métropoles » respectives. Sous les décombres de la guerre, une nouvelle organisation internationale émerge en remplacement de la Société des Nations (SDN) qui s'était montrée incapable, avant guerre, de garantir la paix : l'Organisation des Nations unies (ONU). Dans cette optique, les chartes, déclarations et accords internationaux se succèdent dès le début des années 1940 pour affirmer la prééminence du droit international et ériger les droits humains en piliers d'une paix durable. Les horreurs du nazisme contribuent fortement à cette nouvelle place du « droit » dans le monde de l'après-guerre.

Cette évolution ouvre, pour les esprits lucides, la perspective d'une décolonisation pacifique. Comme le rappelle l'éditeur et militant François Maspero :

Pour venir à bout du totalitarisme nazi, les alliés occidentaux ont dû, en bonne logique, proclamer à la face du monde une idéologie antitotalitaire qui se traduit par la Charte des Nations unies puis par la Déclaration universelle des droits de l'homme. Or il était difficile de ne pas faire figurer, bon gré mal gré, dans le cadre de la dénonciation globale des systèmes d'oppression, celle du système colonial. De proclamer un idéal de libération de tous les hommes sans y inclure les colonisés. De parler au nom de l'humanité en en excluant une partie¹¹.

La Charte de l'Atlantique signée par Franklin Roosevelt et Winston Churchill le 15 août 1941 pose les fondations de la nouvelle politique internationale que veulent mettre en place les alliés à l'issue de la guerre. Le point 3 du document porte en lui des promesses immenses pour les colonisés. La Grande-Bretagne et les États-Unis, est-il en effet énoncé, « respectent le droit de tous les peuples à choisir la forme de gouvernement sous laquelle ceux-ci veulent vivre ; et ils souhaitent voir rétablir les droits souverains et le gouvernement indépendant des nations qui en ont été dépouillées par la force¹² ».

De manière révélatrice, les traductions de la Charte en langue française divergent. Alors que le texte anglais utilise l'expression « *the right of all peoples* », certaines traductions mentionnent simplement « le droit des

peuples ». Au-delà de la traduction, les historiens Jean Suret-Canale et Albert Adu Boahen soulignent à juste titre le caractère vague de la formulation. Une interprétation restrictive limite son application aux seuls pays européens occupés par les nazis. C'est celle que fait Churchill dans un discours au Guild Hall de Londres le 10 novembre 1942. Une interprétation large en fait une condamnation du système colonial. « Dans l'esprit des signataires, remarquent les deux historiens, cela ne devait s'appliquer qu'à l'Europe ; mais les peuples africains devaient s'en saisir et revendiquer ce droit pour eux-mêmes¹³. »

Signée le 26 juin 1945, la Charte de San Francisco, fondatrice de l'ONU, renforce l'immense espoir qui naît de cette promesse du droit international. Elle consacre son chapitre 11 aux colonies (qualifiées de « territoires non autonomes ») mais n'efface pas pour autant les ambiguïtés. Bien qu'elle évoque le caractère temporellement limité de la colonisation, les engagements sont particulièrement flous. Il est question :

a) d'assurer en respectant la culture des populations en question, leur progrès politique, économique et social, ainsi que le développement de leur instruction, de les traiter avec équité et de les protéger contre les abus ; b) de développer leur capacité de s'administrer elles-mêmes, de tenir compte des aspirations politiques des populations et de les aider dans le développement progressif de leurs libres institutions politiques, dans la mesure appropriée aux conditions particulières de chaque territoire et de ses populations et à leurs degrés variables de développement¹⁴.

En dépit du net recul par rapport à la Charte de l'Atlantique, et malgré la persistance d'une idéologie « civilisatrice », la Charte des Nations unies reconnaît les colonisés comme porteurs de droits (en oubliant toutefois de préciser la nature de ces droits). Si la Charte de la SDN de 1919 allait dans le même sens, c'est la première fois qu'un document de droit international, ayant en principe une « valeur contraignante » pour les signataires, reconnaît aussi clairement le caractère transitoire de la colonisation et la nécessité de préparer sa fin par l'octroi d'éléments de citoyenneté politique aux colonisés. C'est cette introduction d'une dynamique de citoyenneté à l'intérieur du système colonial qui engendrera à son tour une autre dynamique : celle de l'indépendance. Le droit international desserre ainsi le « corset colonial¹⁵ ».

Des puissances coloniales affaiblies

Les États-Unis et l'Union soviétique sont les deux grands vainqueurs du conflit mondial. Dernière grande puissance à entrer en guerre, les États-Unis bénéficient d'une image de « libérateurs » grâce en particulier à leur participation aux débarquements d'Afrique du Nord, de Sicile et de Normandie. Ils ne cessent en outre de mettre en avant leur propre histoire pour se présenter comme anticolonialistes. N'ont-ils pas eux-mêmes été colonisés ? N'ont-ils pas mené une guerre de libération nationale ? John Foster Dulles,

alors secrétaire d'État, inscrit en 1954 l'indépendance des États-Unis dans l'histoire de la décolonisation : « Nous sommes nous-mêmes la première colonie des temps modernes à avoir gagné l'indépendance. Nous avons une sympathie naturelle pour ceux qui suivent notre exemple¹⁶. » Au-delà des déclarations, les États-Unis tentent de profiter de l'affaiblissement des puissances coloniales européennes pour prendre pied en Afrique et en Asie et y défendre leurs intérêts économiques et géostratégiques. L'URSS pour sa part a joué un rôle essentiel dans une guerre qui a coûté la vie à quelque vingt millions de Soviétiques. Elle jouit d'une image d'autant plus positive auprès des peuples colonisés qu'elle tient, depuis 1917, un discours hostile à la colonisation européenne.

Les puissances coloniales, de leur côté, sortent affaiblies du conflit, en particulier les deux principales, le Royaume-Uni et la France. Ayant lié son sort aux États-Unis dès leur entrée en guerre en 1941, et faisant pleinement partie du camp des vainqueurs, le premier peut cependant garder la tête haute. La France, la Belgique et les Pays-Bas, en revanche, sont vaincus. En raison de la politique de collaboration de l'État français et en dépit de la résistance des gaullistes et des communistes, la France a de grandes difficultés à se voir reconnaître le statut de vainqueur.

L'« anticolonialisme » états-unien est particulièrement mis en avant à propos des colonies asiatiques. Roosevelt défend par exemple la mise sous tutelle de l'ONU de l'Indochine française. « Je suis d'avis que l'Indochine ne devrait plus revenir à la France, mais être administrée par un régime de tutelle, écrit-il dans un mémorandum daté du 14 janvier 1944. La France a exercé son contrôle sur ce pays de plus de trente millions d'habitants pendant presque un siècle et les conditions de vie de ces gens sont pires qu'auparavant¹⁷. » La dégradation rapide des relations entre l'URSS et les États-Unis dans les mois qui suivent la fin de la guerre enterme cependant le projet de tutelle sur l'Indochine.

Un vent de liberté souffle sur l'Asie

Le projet défendu par Roosevelt est celui d'une indépendance de tout le sous-continent asiatique. L'indépendance de la seule colonie des États-Unis, les Philippines, prévue pour le 4 juillet 1946, est présentée comme exemple d'une décolonisation réussie. Les États-Unis s'opposent logiquement aux Pays-Bas lorsque ceux-ci répriment les nationalistes indonésiens suite à la proclamation de l'indépendance par Soekarno le 17 août 1945. Confrontés à la résistance des nationalistes, condamnés par l'ONU et menacés par les États-Unis d'une suspension de l'aide du plan Marshall, les Pays-Bas se voient contraints d'accepter la réunion d'une « table ronde » qui aboutit à l'indépendance le 27 décembre 1949¹⁸. Dans les travaux de l'ONU conduisant

au soutien à l'indépendance indonésienne, la jeune république indienne se montre particulièrement active.

L'indépendance de l'Inde, joyau de l'Empire britannique, en août 1947 provoque un bouleversement énorme dans l'ensemble du monde colonisé, et particulièrement en Afrique anglophone. En dépit de la partition de la colonie en deux États, l'Inde et le Pakistan, et des affrontements sanglants sur le tracé des frontières, l'indépendance du sous-continent indien devient, tant à Londres que dans les colonies britanniques d'Afrique, la référence d'une indépendance réussie. Se donnant à lui-même l'image d'une puissance respectueuse des peuples et des principes du droit international, le Royaume-Uni n'en préserve pas moins ses intérêts. L'accès à l'indépendance de l'Inde et du Pakistan étant en effet envisagé comme un processus « progressif », et se faisant de surcroît dans le cadre du Commonwealth, les Britanniques comprennent qu'il est possible de défendre leurs intérêts économiques et stratégiques en dépit d'un contexte apparemment défavorable. À leurs yeux, l'indépendance n'est pas forcément le pire des scénarios : « céder » permet parfois de « ne pas tout perdre ». Et, dans certains cas, de « mieux rester ».

Pour les peuples colonisés, l'exemple indien, suivi de ceux de Ceylan et de la Birmanie en 1948, apparaît comme la preuve qu'une indépendance sans violence est possible. Ce qui ne peut que les inciter à vouloir accélérer le processus. Les liens entre l'Afrique et l'Inde sont, d'ailleurs, nombreux et anciens. « Le mouvement national africain, relève Mohamed Fayek, ancien ministre sous Gamal Abdel Nasser, a été influencé par ce mode d'action [non violente] plus particulièrement dans les régions colonisées par la Grande-Bretagne et avec lesquelles l'Inde possédait, grâce à la présence de nombreux ressortissants indiens, de solides liens¹⁹. » Kwame Nkrumah au Ghana, Julius Nyerere en Tanzanie ou Kenneth Kaunda en Zambie, nombreux seront ainsi les leaders nationalistes africains à faire référence à Gandhi ou à Nehru. Il y a « deux moyens de réaliser le *self-government*, explique par exemple Nkrumah dans son *Autobiographie*, publiée en 1960 : soit par une révolution violente, soit par des méthodes de non-violence suivant des voies constitutionnelles et légitimes ». Et c'est en s'appuyant sur deux exemples qu'il préconise la seconde méthode : celui de « l'armée britannique qui avait fait échouer à deux reprises une tentative d'invasion de la part des Allemands, et la victoire remportée par les Indes sur l'impérialisme britannique au moyen de la pression morale²⁰ ».

L'indépendance est également au rendez-vous dans les colonies françaises d'Asie, mais dans un contexte très différent. C'est en faisant référence à la Déclaration d'indépendance des États-Unis de 1776 et à la Déclaration française des droits de l'homme et du citoyen qu'Hô Chi Minh proclame, le 2 septembre 1945, l'indépendance du Vietnam. Le Cambodge et le Laos suivent dans la foulée l'exemple vietnamien. Refusant de reconnaître ces indépendances, la France déclenche une guerre de reconquête qui se terminera pitoyablement à Diên Biên Phủ, le 7 mai 1954.

Même dans les pays administrés depuis 1920 dans le cadre d'un mandat de la Société des Nations, comme la Syrie, la France tente de s'opposer militairement à l'indépendance reconnue pourtant, pendant la guerre, par l'URSS, les États-Unis, la Grande-Bretagne et même par le général Catroux au nom de la France libre. Des troupes françaises débarquent en Syrie pour combattre les indépendantistes et la ville de Damas est bombardée le 29 mai 1945. La présence de troupes britanniques sur le territoire écourte le conflit. Celles-ci, plus nombreuses, s'affrontent aux troupes françaises et imposent un cessez-le-feu. Scénario similaire au Liban, et conclusion identique : l'indépendance de la Syrie et du Liban est reconnue officiellement en 1946.

La victoire de Mao Zedong en Chine en 1949, enfin, contribue à asseoir auprès des militants et leaders nationalistes la certitude d'un changement d'époque dans lequel le colonialisme est voué à disparaître.

Qu'elles aient été obtenues de manière pacifique ou par les armes, les indépendances asiatiques ont un retentissement énorme en Afrique. Le leader guinéen Ahmed Sékou Touré résumera ainsi, en décembre 1962, la période de l'après-guerre et ses effets sur les consciences africaines :

Aucune puissance européenne ne pouvait plus endiguer le mouvement de libération qui, d'Europe centrale au Moyen et en Extrême-Orient, a permis, successivement, l'établissement ou l'extension du régime de démocratie populaire, la libération de l'Inde, de la Birmanie, de l'Indonésie, la fondation de la République populaire de Chine et l'accession à l'indépendance de la Syrie et du Liban. Aujourd'hui encore, la lame de fond qui a pris naissance grâce à la conscience que nous avons de notre condition d'hommes et de peuples exploités, [...], continue de déferler²¹.

La guerre froide : un frein à la décolonisation de l'Afrique

La conjonction de facteurs favorables à la décolonisation, dont a partiellement profité l'Asie et qui a fait naître de grands espoirs en Afrique, se heurte cependant à la montée des tensions, rapidement perceptible dans les mois qui suivent la fin de la Seconde Guerre mondiale, entre les États-Unis et l'Union soviétique. Les deux mandats de Harry S. Truman, qui succède à Roosevelt le 12 avril 1945, marquent un tournant essentiel. Dans son discours du 12 mars 1947 devant les sénateurs du Congrès, le président Truman énonce sa nouvelle stratégie, souvent qualifiée de « doctrine Truman », qui se résume en un mot : l'« endiguement » (*containment*) de la poussée communiste à l'échelle internationale. « Je suis convaincu, lance-t-il, que ce doit être la politique des États-Unis de soutenir les peuples libres qui résistent à la menace d'assujettissement venue de minorités armées ou de pressions extérieures [...]. Le moment est venu de ranger les États-Unis dans le camp et à la tête du monde libre²². »

L'opposition à l'URSS devenant la priorité des États-Unis et les puissances

coloniales étant intégrées dans le système défensif états-unien (à l'exception de l'Espagne, toutes les puissances coloniales européennes sont membres de l'OTAN), le soutien affiché dans un premier temps aux peuples colonisés est subitement relégué au second plan, ou en tout cas subordonné à l'impératif stratégique énoncé par Truman. Les conséquences d'une telle évolution sont décisives pour les mouvements de libération africains, qui se voient enrôlés de force dans un conflit mondial qui les dépasse largement. « Envisager le problème de la décolonisation dans le contexte de la guerre froide permet de ne plus considérer le problème colonial sous l'angle du seul rapport bilatéral entre la métropole et ses colonies, souligne l'historien François Durpaire. La décolonisation doit être pensée dans un cadre mondialisé²³. »

C'est dans ce contexte de guerre froide, que se tient à Paris, en juin 1948, la réunion du Congrès des peuples contre l'impérialisme, sur le modèle du congrès de Bruxelles de 1927. Le congrès regroupe des organisations trotskistes – le Partido Obrero de Unificación Marxista espagnol (POUM), le parti communiste internationaliste – mais aussi des délégations de plusieurs pays d'Europe de l'Est (Roumanie, Pologne, Bulgarie, Tchécoslovaquie), des sections des partis socialistes opposées aux positions colonialistes de leurs directions (fédération de la Seine de la SFIO, certains parlementaires du Labour britannique, le groupe « La Flamme » de Hollande), des syndicats et mouvements culturels (Syndicat des instituteurs, Mouvement des auberges de jeunesse) et des représentants de partis nationaux d'Afrique (Mouvement démocratique de la rénovation malgache, Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques d'Algérie, Néo-Destour de Tunisie, le parti Istiqlal du Maroc). L'audience est moins forte qu'à Bruxelles et les représentants des pays colonisés moins nombreux. Le congrès se déclare favorable à la fois à une décolonisation intégrale, au soutien aux mouvements de libération nationale et à l'autonomie de la lutte anticolonialiste vis-à-vis des deux « blocs ». Quelques années plus tard, en 1955, la conférence de Bandung adopte les mêmes bases politiques mais cette fois-ci sous la direction des colonisés eux-mêmes. Le secrétaire général du congrès, Jean Rous, est d'ailleurs le seul Français invité à Bandung²⁴.

Il faut souligner en outre que les connexions multiples qui se nouent au sein de ce cadre mondialisé provoquent des effets en chaîne. Ainsi en est-il de la question raciale aux États-Unis qui se voit non seulement parasitée par la chasse menée à l'intérieur des États-Unis contre les « communistes » et autres supposés « subversifs », mais qui entre également en interaction avec les luttes de libération nationale en Afrique. Alors que les mouvements pannégristes et panafricains s'inspirent beaucoup des réflexions menées depuis des années par les intellectuels noirs aux États-Unis, les connexions et les accointances idéologiques ne vont cesser de s'intensifier au cours des années de guerre froide.

Si la cohésion atlantique est leur priorité indéniable, les États-Unis ne s'alignent pas pour autant entièrement sur leurs alliés européens. Ils tentent

d'appuyer une évolution vers une décolonisation pacifique et pro-occidentale. Les autorités états-uniennes redoutent en effet que l'intransigeance des puissances coloniales et en particulier de la France, de la Belgique et du Portugal ne conduise les mouvements de libération nationale vers le communisme. Il naîtra de cette logique la théorie de l'« indépendance prématurée » qui se démarque à la fois du refus catégorique de certaines puissances coloniales d'envisager l'émancipation des colonies et de l'exigence exprimée par les nationalistes d'accéder immédiatement ou à très court terme à une indépendance pleine et entière. Henry Byroade, secrétaire d'État adjoint pour les Affaires moyen-orientales, sud-asiatiques et africaines, détaille cette approche en octobre 1953 :

C'est un fait avéré, inéluctable, qu'une indépendance prématurée peut être dangereuse, régressive et destructrice [...]. L'indépendance pour ces peuples ne servirait pas les intérêts des États-Unis, pas plus que les intérêts du monde libre dans son entier. Celle-ci servirait encore moins les intérêts des peuples dépendants eux-mêmes. Lorsqu'un peuple parvient à établir une souveraineté théorique avant d'être prêt à l'exercer, le résultat au bout du compte est l'impuissance. Il peut y avoir une impuissance à protéger les droits de l'homme, à maintenir l'ordre, à améliorer les conditions économiques et sociales, une impuissance à préserver l'indépendance elle-même²⁵.

Les effets de cette nouvelle doctrine sur le mouvement de libération nationale seront déterminants. Le caractère prématuré ou non d'une indépendance s'évalue, dans le contexte de guerre froide, au fait qu'elle affaiblit ou au contraire renforce l'unité du « bloc atlantique ». Les puissances coloniales n'auront dès lors de cesse de présenter les mouvements militant pour l'émancipation des peuples colonisés comme des « communistes » à la solde de l'Union soviétique.

Plaçant les colonisés dans une position inconfortable, la guerre froide représente une aubaine pour les puissances coloniales. Après avoir été contraintes par le contexte d'après guerre de concéder les indépendances de la Syrie, du Liban, de l'Inde, de l'Indonésie, de Ceylan et de la Birmanie, elles peuvent à nouveau espérer sauver leur empire, quitte à concéder – si les circonstances l'exigent – quelques réformes aux colonisés.

Le Royaume-Uni : un *self-government* mou... et à long terme

À la fin de la Seconde Guerre mondiale, Churchill poursuit en matière coloniale un but unique : rétablir l'Empire et ne rien changer à la situation antérieure. S'adressant au Foreign Office le 31 décembre 1944, il précise sa position : « Ne touchons pas à l'Empire, telle est notre devise, et nous ne devrions ni l'affaiblir ni le ternir pour plaire à nos commerçants larmoyants ou aux étrangers, toutes tendances confondues²⁶. »

L'ancienneté et la force du mouvement nationaliste en Inde, les succès de son mot d'ordre de non-coopération sans violence, l'enclenchement d'un processus de décolonisation pacifique depuis la victoire électorale du Parti du Congrès en 1937, la participation des soldats indiens aux combats pendant la Seconde Guerre mondiale, la réaffirmation des gages d'indépendance en 1940 et le contexte international rendent cependant l'indépendance des colonies d'Asie inéluctable. Il en va différemment en Afrique car, comme le souligne l'historien Bernard Droz, il n'entre « nullement dans les intentions des dirigeants britanniques, fussent-ils travaillistes, d'appliquer à l'Afrique ce qu'ils avaient consenti à l'Asie²⁷ ».

Ne pas toucher à l'Empire, pour les Britanniques, c'est revenir à une politique de *self-government* à long terme, et même à très long terme. Si la durée de la transition vers l'émancipation reste à l'appréciation de la Couronne, le principe du gradualisme est posé. Chaque colonie accédera à son rythme à l'indépendance selon des étapes que le colonisateur est le seul à définir en fonction de l'évaluation de la capacité à s'autogouverner. S'il n'y a donc pas de modèle anglais qui s'appliquerait de manière homogène dans l'ensemble des colonies, la logique d'une accession progressive au *self-government* permet une approche pragmatique de chaque situation nationale.

Le *self-government* n'est pas l'indépendance. Il se fonde sur une scission des prérogatives de souveraineté en deux sphères : la sphère interne relevant du gouvernement local et les « matières réservées » relevant du Parlement de Londres. Pragmatisme oblige, les « matières réservées » sont différentes dans chacune des colonies accédant au *self-government*. Deux combats marqueront dès lors la décolonisation de l'Afrique « britannique ». Le premier porte sur la durée de la transition et sur les étapes intermédiaires que la métropole tente d'imposer. Le second porte sur l'étendue des « matières réservées » que les uns veulent étendre et que les autres veulent limiter à une dimension symbolique d'allégeance à la Couronne britannique dans le cadre du Commonwealth. Si un tel cadre a permis une décolonisation globalement moins violente en comparaison avec les autres puissances coloniales, on peut difficilement parler d'un modèle britannique de décolonisation non violente. La sanglante répression de la révolte des « Mau Mau » au Kenya dans les années 1950, qui se solda par plusieurs dizaines de milliers de morts, est là pour le rappeler.

La France : l'autonomie contre l'indépendance

La défaite de juin 1940 incite le général de Gaulle à se tourner vers l'« Empire » pour continuer la résistance au nazisme. L'appel du 18 juin fait explicitement référence aux colonies comme base de la contre-offensive nationale. Jusqu'à la fin de la guerre, les troupes coloniales contribuent

massivement à l'effort de guerre et à la libération de la métropole. De cette expérience, émergent d'immenses espoirs de sortie de la « nuit coloniale ». À la fin du conflit, des syndicats se constituent rapidement dans l'ensemble des pays colonisés et dans la plupart des secteurs économiques. Ils dénoncent le travail forcé, le code de l'indigénat et les niveaux de salaires.

Dans un tel contexte, l'immobilisme n'est pas possible pour les autorités françaises. À la fin de la guerre, du 30 janvier au 8 février 1944, est réunie la conférence de Brazzaville. La logique qui sous-tend cette réunion est claire. Elle consiste, analyse l'historien Bakari Kamian, à s'adapter pour ne pas tout perdre :

En organisant cette réunion, le gouvernement de la France libre présidé par le général de Gaulle tenait à réaffirmer son indépendance vis-à-vis de ses alliés, à prouver qu'il était effectivement maître de l'Empire français en dépit de l'occupation du territoire national et à montrer la détermination de la France à penser et à réaliser seule dans ses colonies d'Afrique noire les réformes devenues indispensables par la suite de la guerre et de ses bouleversements de tous ordres, de l'occupation du territoire métropolitain par l'ennemi, de la participation de qualité de l'Afrique à la défense nationale²⁸.

La conférence est ouverte par le général de Gaulle, présidée par le commissaire aux Colonies René Pleven et réunit dix-neuf gouverneurs de l'Afrique noire française ainsi que des représentants des pays d'Afrique du Nord. Elle émet une série de recommandations : représentation accrue des colonies au sein de l'assemblée constituante ; création d'assemblées représentatives composées d'Européens et d'indigènes élus au suffrage universel dans chacune des colonies ; mise en place d'une politique de formation et de promotion d'élites indigènes ; développement de l'enseignement, suppression du travail obligatoire dans un délai de cinq ans, création d'une caisse de retraite et d'une inspection du travail ; etc.

Derrière ces avancées apparentes se profile en réalité une volonté d'enterrer, même à long terme, toute perspective d'indépendance. Le texte final adopté par la conférence est du reste tout à fait explicite sur ce point : « Les fins de l'œuvre de civilisation accomplie par la France dans les colonies écartent toute idée d'autonomie, toute possibilité d'évolution hors du bloc français de l'Empire ; la constitution éventuelle, même lointaine, de *self-government* dans les colonies est à écarter²⁹. »

Les historiens se rendront compte *a posteriori* que chaque fois que les leaders nationalistes refuseront ce cadre restrictif et chercheront à l'élargir pour répondre pleinement aux aspirations de leurs peuples, ils rencontreront la violence coloniale. Ce fut le cas pour le massacre du 8 mai 1945 en Algérie. La manifestation réprimée qui déclenche le massacre se déroule pourtant avec des slogans reliant la victoire contre le nazisme et l'indépendance. Les pancartes et slogans ont pour mots d'ordre « Vive la Charte de l'Atlantique », « À bas le colonialisme », « Vive l'Algérie libre et indépendante ». Les drapeaux alliés, y compris le drapeau français, sont brandis par les manifestants au côté du drapeau algérien. Ce fut également le cas au Vietnam

ou le refus français de reconnaître l'indépendance proclamée par Hô Chi Minh le 2 septembre 1945, déclenche une guerre meurtrière jusqu'en 1954³⁰. Comme le souligne l'historien Yves Benot, la IV^e République tente dans l'après-guerre une véritable « mise au pas des colonies françaises³¹ ». Si la Constitution du 27 octobre 1946, fondatrice de la IV^e République, transforme l'« Empire colonial » en une « Union française » et les « colonies » en « départements et territoires d'outre-mer », elle n'envisage pas, même à long terme, d'indépendance pour ces territoires. Le changement de l'après-guerre se limite à la promotion d'une élite dans le cadre colonial.

Portugal, Espagne, Belgique : le règne de l'immobilisme

Membre fondateur de l'OTAN dès sa création en 1949, le Portugal n'adhère à l'ONU qu'en décembre 1955. Ses demandes d'adhésion sont systématiquement rejetées par l'organisation internationale. Pendant la première décennie de l'après-guerre, Lisbonne n'est ainsi pas soumise aux obligations du nouveau droit international qui se consolide à l'ONU. Plusieurs facteurs contribuent à ralentir dans les colonies portugaises les changements qu'on observe ailleurs dans l'immédiat après-guerre : non-participation des indigènes aux combats du fait de la neutralité de l'État portugais au cours de la Seconde Guerre mondiale, caractère fasciste du régime d'Antonio de Oliveira Salazar, économie en pleine croissance du fait du commerce avec les deux camps au cours de la guerre et enfin soutien des États-Unis en raison de l'anticommunisme viscéral du régime portugais. Dans ces conditions, le Portugal ne se sent pas menacé par le vent de décolonisation qui commence à souffler.

Les autorités portugaises ont néanmoins conscience qu'elles ne pourront demeurer éternellement à l'abri des changements mondiaux. Tout en maintenant inchangée leur politique coloniale, elles savent qu'il leur faut moduler le discours pour le rendre plus « présentable ». L'exigence d'une modification constitutionnelle est d'ailleurs une des conditions posées par l'ONU pour accepter le Portugal comme membre. Tel est l'objectif de la révision constitutionnelle de 1951 qui définit le Portugal non plus comme un empire mais comme une « nation pluricontinentale ». De même, les colonies sont désormais dénommées « provinces d'outre-mer ». Ne se définissant plus, dès lors, comme un État « colonial », le Portugal ne s'estime pas concerné par les résolutions des Nations unies portant sur les colonies et la décolonisation.

En dépit de ce maquillage sémantique et juridique, la colonisation garde son visage archaïque. Le régime de l'indigénat est maintenu et les révoltes continuent d'être brutalement réprimées^b. Il faudra attendre 1962 et l'insurrection angolaise^c pour que ce régime quasi esclavagiste soit abrogé.

« Il n'y a pas d'évolution naturelle, graduelle, au cours des années 1950, vers une modification du régime du travail, relève la sociologue Christine Messiant. Celle-ci surviendra en conséquence directe de l'insurrection de 1961 qui amène les autorités portugaises à abolir le statut de l'indigénat et fait cesser l'intervention directe de l'État dans le recrutement de la main-d'œuvre³². »

L'Espagne partage avec le Portugal plusieurs caractéristiques. Les deux pays sont des puissances coloniales ayant un faible développement économique en dépit de la croissance exceptionnelle liée à la guerre. Comme ce fut le cas au Portugal, la colonisation espagnole a été historiquement perçue et défendue comme une œuvre de christianisation. Comme le Portugal également, l'Espagne n'est pas membre de l'ONU. L'opposition de l'organisation internationale est cependant plus radicale vis-à-vis de l'Espagne. La résolution 39-1 du 12 décembre 1946 souligne que « des documents irréfutables établissent que Franco a été coupable, à côté de Hitler et de Mussolini, d'avoir fomenté la guerre contre les pays qui, au cours de la guerre mondiale, se sont finalement associés sous le nom de Nations unies ». La même résolution caractérise le régime espagnol de « régime fasciste imposé par la force au peuple espagnol³³ ». Elle ne sera admise à l'ONU qu'en décembre 1955, elle aussi en raison du contexte de guerre froide.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'Espagne ne possède plus en Afrique que deux territoires : la Guinée espagnole (actuelle Guinée équatoriale) et le Sahara occidental. Il faut attendre la loi du 30 juillet 1959 dite de « provincialisation de la Guinée » pour que le terme de « colonie » soit abandonné et l'indigénat aboli. « On aperçoit aisément la portée de cette loi, souligne l'historien René Pélissier. Alors que les pays voisins affirment leur africanité et s'acheminent vers l'indépendance, l'Espagne prend une voie opposée. La Guinée espagnole cesse d'exister le 30 juillet 1959, mais à compter de ce jour l'Espagne deviendra guinéenne : *Région Ecuatorial de España*³⁴. »

C'est également l'immobilisme qui caractérise le colonialisme belge après 1945. Comme pour l'Espagne et le Portugal, le régime de l'indigénat était plus draconien encore que dans les colonies des autres puissances et s'apparentait à un néo-esclavagisme. Et, comme dans les territoires espagnols et portugais, la colonisation belge s'est toujours appuyée sur une forte mobilisation de missionnaires chargés de christianiser les indigènes. C'est au Congo que le rôle de l'Église fut le plus important sur l'ensemble du continent. Une convention fut même signée avec le Vatican, le 26 mai 1906, attribuant des concessions territoriales aux missions religieuses, le monopole de l'enseignement, des subventions pour les écoles, etc. Soulignons d'ailleurs une spécificité belge : jusqu'en 1908, le Congo n'est qu'un bien privé du souverain belge. En 1953 encore, le livre *L'Élite noire*, qui s'adresse aux indigènes « évolués », décrit de la manière suivante le rôle attendu de cette élite :

Si l'élite noire doit être consciente de sa supériorité à l'égard des indigènes semi-sauvages, elle doit tout aussi clairement connaître ses devoirs envers le Pouvoir absolu. Il convient de constater que la plupart des Européens sont animés à votre égard d'une bonne volonté évidente et que tous participent, par leur travail, à l'œuvre commune qui est de vous civiliser³⁵.

On le voit : alors qu'un tel vocabulaire n'est plus de mise dans la plupart des colonies, il reste central dans le discours colonial belge jusque bien après la Seconde Guerre mondiale.

Sur le terreau d'un héritage de résistances multiples à l'esclavage et à la colonisation, le nouveau contexte issu de la Seconde Guerre mondiale suscite une maturation des consciences politiques que l'on peut percevoir dans l'itinéraire politique et intellectuel d'un grand nombre de personnalités noires et africaines. Jomo Kenyatta, Aimé Césaire et Ruben Um Nyobè illustrent et symbolisent trois chemins de cette prise de conscience.

Notes du chapitre 2

a. Fehrat Abbas est un militant nationaliste algérien initiateur du « Manifeste du peuple algérien » en 1943 qui sera un point de convergence de toutes les sensibilités nationalistes.

b. La révolte des travailleurs des plantations à Sao Tomé en février 1953 obtient en réponse le « massacre de Batépa » faisant plus de 100 morts. La répression de l'insurrection dans la région de Viqueque au Timor-Oriental, en 1959, se solde par plusieurs centaines de morts. Au Mozambique, la manifestation indépendantiste du 16 juin 1960 se transforme en « massacre de Mueda » qui fait 600 victimes. En Guinée-Bissau, la manifestation des dockers pour une hausse des salaires le 3 août 1959 se solde par cinquante morts.

c. Le 4 février 1961, 200 nationalistes de l'Union des populations de l'Angola (UPA), fondée en 1957, et du Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA), fondé en 1956, donnent l'assaut à la prison de Luanda et à différents locaux de l'administration coloniale. L'émeute est suivie d'une insurrection de paysans contre le travail forcé dans les plantations de café qui dure deux mois. Deux mille colons portugais sont tués. L'insurrection est matée dans le sang (près de 60 000 morts et plus de 100 000 réfugiés au Congo Léopoldville).

Jomo Kenyatta

En volant les terres des Kikuyu, l'Européen les prive, non seulement de leur gagne-pain, mais du symbole matériel qui unit la famille et la tribu. Ce faisant, il détruit les fondements sociaux, moraux et économiques du système de vie des Africains. Lorsqu'il explique avec suffisance qu'il n'agit « que pour leur bien », qu'il les « civilise », qu'il leur « apprend à travailler régulièrement et avec discipline » et qu'il veut « les faire bénéficier du progrès européen », il ajoute l'insulte au préjudice.

Jomo KENYATTA, *Au pied du Mont Kénya*, 1938.

Il peut paraître paradoxal de faire figurer Jomo Kenyatta (vers 1890-1978) en tête des exemples de la pensée africaine de libération. Ce leader se caractérise en effet par un réformisme permanent qui se transforme par la suite en politique réactionnaire dans la gestion du Kénya indépendant. Le paradoxe n'est qu'apparent. Pour le comprendre, il faut garder à l'esprit l'effet du temps et de l'histoire. Il n'y a pas de génération spontanée de révolutionnaires. La construction d'une conscience nationale et d'une pensée émancipatrice ne se fait pas du jour au lendemain. C'est le produit d'une accumulation d'expériences, d'échanges, d'échecs et de compromissions. S'il est *a posteriori* légitime de contester le caractère « révolutionnaire » de la figure de Jomo Kenyatta, celui-ci, resitué dans son contexte historique, a été indéniablement perçu par le peuple kényan et par les autorités britanniques

comme un danger pour le système colonial. La « révolution » n'est pas un concept ahistorique, c'est un processus social historiquement déterminé.

L'itinéraire personnel, politique et intellectuel de Jomo Kenyatta rassemble de nombreux ingrédients constitutifs des premières phases de prise de conscience indépendantiste en Afrique subsaharienne : affirmation identitaire, influence du garveyisme et investissement de la tradition comme forme de résistance à la colonisation ; référence au droit international et aux Nations unies ; expérience migratoire, culture syndicale et influence des idées communistes. Il symbolise également la complexité d'une lutte de libération dans des sociétés profondément déstructurées par la colonisation sur les plans économique et culturel.

Du village à l'engagement politique

Jomo Kenyatta voit le jour au début de la décennie 1890, à une date imprécise. Le Kenya est alors une invention coloniale récente. Ses frontières sont le résultat des marchandages entre les puissances coloniales s'étalant de 1886 à 1925. Elles ne correspondent à aucun État africain précolonial. Dans ce type de colonies, remarque John Lonsdale, le plus grand spécialiste de la pensée politique de Kenyatta, « l'histoire "nationale" fut le plus souvent forgée par le fait de la domination étrangère¹ ». La lutte anticoloniale est dans cette situation d'abord une lutte contre les désastres de la colonisation et seulement ensuite une lutte pour l'affirmation d'une nation.

Les Kikuyu sont un des sous-groupes bantou du Kenya. Ils forment le groupe majoritaire du pays et sont concentrés à l'est et au sud du mont Kenya, c'est-à-dire sur les terres les plus fertiles. Voulant développer la culture du café, les autorités britanniques encouragent l'installation sur ces terres de fermiers blancs, en majorité d'origine sud-africaine. Une ordonnance sur les terres, datant de 1902, considère que toutes les terres « vacantes » ou « inhabitées » appartiennent à la Couronne britannique. Le Kenya devient une colonie de peuplement.

Expropriés de leurs terres, les Kikuyu sont soit cantonnés dans des réserves, soit contraints de s'installer sur les terres des colons blancs comme « *squatters* ». Le statut de *squatter* est celui d'un quasi-servage. À partir de 1918 par exemple, ce statut donne le droit de cultiver un lopin de terre et d'élever du bétail en échange de 180 jours de travail². Les habitants des réserves sont également contraints de vendre leur force de travail aux colons du fait d'un double impôt en numéraire instauré en 1905, l'impôt de case (par habitation) et l'impôt de capitation (par personne).

La spoliation terrienne déstabilise entièrement la culture kikuyu. Fenner Brockway, parlementaire britannique et président du Congrès des peuples contre l'impérialisme, illustre ce qu'il qualifie de « désagrégation du système

tribal » kikuyu, par les exemples suivants :

Autrefois, c'était une coutume chez eux qu'un jeune couple, après son mariage, s'en allât sur une terre inoccupée. Une autre coutume voulait qu'à la mort du chef de famille, la terre soit partagée entre ses fils. La première pratique est maintenant devenue impossible du fait que, dans les réserves attribuées aux Kikuyu par les Européens, il n'y a pas de terres inoccupées. L'autre coutume, par contre, survit avec ses conséquences désastreuses. La terre est divisée en parcelles trop petites pour qu'on puisse en arracher de quoi vivre : d'âpres querelles s'élèvent entre frères³.

Né sous le nom de Kamau wa Ngengi, Kenyatta grandit dans cette société kikuyu menacée de mort par la spoliation des terres. C'est ce qu'il explique dans l'introduction de son livre *Facing Mount Kenya (Au pied du Mont Kénya)*, publié en 1938 :

Élevé dans la tradition tribale, j'ai subi les divers stades d'initiation aux degrés d'âge, et je peux donc apporter mon expérience personnelle des rites et des cérémonies [...]. J'ai participé aux activités de mon degré d'âge ; j'ai même été choisi comme chef [...]. J'ai souvent assisté à des rites magiques, tant dans ma propre maison qu'ailleurs. Mon grand-père était sorcier, j'ai voyagé avec lui, portant son équipement, faisant office d'apprenti⁴.

À cette première socialisation traditionnelle s'ajoute une scolarisation dans un collège de l'Église presbytérienne écossaise. Il est de ce fait un des premiers « instruits » dans une école de langue anglaise du Kenya, un « enfant des missions ». Ces « enfants des missions » ont un rapport paradoxal au colonisateur, mêlant attirance et rejet, attachement à la « tradition » et attrait pour la « modernité ». Ainsi écartelés, ils seront à l'origine des premières initiatives de contestation de l'ordre colonial.

Cette première contestation se déroule après la Première Guerre mondiale à laquelle ont participé de nombreux jeunes Kényans. « À l'armée ils ont acquis de nouvelles compétences et ont prouvé leur loyauté, résume l'historienne états-unienne Ann Beck. De retour, ils ne sont pas prêts à ce que leur vie se résume à ce qu'elle était avant la guerre⁵. » Dans ce contexte nouveau, un de ces « enfants des missions », le fonctionnaire Harry Thuku, crée la Young Kikuyu Association (Association des Jeunes Kikuyu). Cette nouvelle association est fondée en juin 1921, un an après la Kikuyu Association composée essentiellement de chefs de clan déterminés à défendre les intérêts fonciers des Kikuyu. « La différence entre les deux associations, précise le chercheur Robert Buijtenhuijs, fut dès le début fondamentale, et Harry Thuku a employé consciemment le nom de "Young Kikuyu Association" pour bien marquer la distance qui séparait les jeunes semi-evolués de Nairobi des honorables chefs ruraux⁶. » Les premières organisations anticoloniales révèlent d'emblée une contradiction entre deux groupes sociaux touchés différemment par la colonisation.

Dans une société structurée en classes d'âge, les effets de la colonisation ne sont pas identiques selon que l'on appartient à la jeune ou à l'ancienne génération. La Young Kikuyu Association se veut représentative des jeunes

urbains déclassés par le vol colonial des terres. La fin de l'accès à la terre provoque, pour ces nouvelles générations, la marginalisation urbaine et l'assignation au salariat agricole sous-payé. L'entrée en action des nouvelles générations élargit l'éventail des revendications, lesquelles ne se limitent plus à la seule question foncière. Le brassage urbain élargit également la composition ethnique de l'association. Très vite, dès 1922, l'association se transforme en East African Association (EAA).

L'influence du garveyisme sur ces premiers mouvements nationalistes contribue à ces élargissements. Harry Thuku est ainsi en correspondance avec les deux principales figures du mouvement noir aux États-Unis : Marcus Garvey et W.E.B. Du Bois⁷. Dans un courrier adressé à l'écrivain antillais indépendantiste et panafricain Cyril Lionel Robert James, Jomo Kenyatta relate l'influence de Garvey sur le mouvement national kényan :

Ceux des nationalistes kényans qui ne savaient pas lire s'assemblaient autour d'un lecteur du *Negro World*, le journal de Garvey, et écoutaient deux ou trois fois le même article. Puis ils reprenaient leur course à travers la forêt, chacun suivant son chemin, pour répéter avec soin tout ce qu'ils avaient retenu à d'autres Africains assoiffés d'une doctrine qui les tirât de la conscience servile dans laquelle ils baignaient⁸.

L'EAA dénonce le travail forcé, l'impôt foncier, le niveau des salaires et les conditions de travail, la non-représentation des Africains au sein du Legislative Council (Legco). Ce conseil est, dans les colonies britanniques, chargé de l'administration locale. Sa composition, comme l'ampleur de ses prérogatives, varie selon les colonies. Au Kenya, il faut attendre 1944 pour qu'un premier Africain puisse y siéger.

L'association exige également l'abrogation de l'obligation humiliante de porter en permanence sur soi un certificat de travail pour accéder aux villes. « Sur le modèle du *pass* sud-africain, explique en effet le politologue Marc-Antoine Pérouse de Montclos, la *Registration of Natives Ordinance* de 1915 compléta le système [de ségrégation coloniale] en imposant à tous les Noirs de plus de quinze ans un certificat, le *kipande*, qui devait être en permanence porté dans un cylindre de fer autour du cou afin de prouver son identité et son emploi⁹. »

En 1920 puis en 1921, le gouverneur augmente l'impôt par tête afin d'amener les Kikuyu, ainsi contraints de trouver de quoi le payer, à s'engager comme salariés agricoles auprès des colons. Mais lorsque, en 1921, ces derniers décident de diminuer d'un tiers le salaire des ouvriers, la colère explose. Des manifestations éclatent, des grèves se déclenchent et des affrontements opposent grévistes et manifestants aux forces de police. L'EAA appelle à soutenir les grèves et à participer aux manifestations. Son président Harry Thuku parcourt le pays kikuyu pour populariser les revendications. Les événements s'accélérent. Le 14 mars 1922, Thuku est arrêté et déporté, aussitôt une grève générale est déclenchée. Le 16 mars, la troupe tire sur les manifestants faisant officiellement 27 morts et 24 blessés. L'association est

dissoute et ses principaux leaders arrêtés.

Jomo Kenyatta adhère à l'EAA pendant cette année cruciale de 1922. Il participe à la création d'une nouvelle organisation politique en 1925, la Kikuyu Central Association (KCA). Celle-ci n'est cependant pas une simple continuation de la précédente. Le nom choisi, qui met en avant son caractère kikuyu, souligne que les conditions sociales ne sont pas encore réunies pour une dynamique interethnique et les nouveaux dirigeants ne représentent pas les mêmes groupes sociaux que ceux qui avaient investi l'EAA. La nouvelle association représente une nouvelle élite distincte des élites traditionnelles. John Lonsdale insiste ainsi sur la contradiction entre les « élites officielles et [les] élites non officielles, chefs d'un côté, et de l'autre enseignants, employés, fermiers pilotes, petits commerçants¹⁰ ». Le rapport de forces entre ces deux élites dépend certes de leurs puissances respectives, mais aussi de l'action de l'administration coloniale, qui s'est appuyée sur la première, aux premiers temps de la conquête, avant de se tourner vers la seconde après la Première Guerre mondiale.

Le mouvement populaire de contestation a démontré l'incapacité de l'élite traditionnelle à contrôler les jeunes Kikuyu. L'administration coloniale tente désormais de s'appuyer sur l'élite « non officielle ». Kenyatta devient rapidement le représentant de cette nouvelle élite :

Un peu plus instruit que ses contemporains qui dirigeaient la Kikuyu Central Association (KCA), le parti de l'élite non officielle fondé dans le milieu des années 1920, association de fermiers et de marchands autant que groupe de pression politique, [Jomo Kenyatta] se trouva projeté au centre du réseau de cette élite non officielle lorsqu'il accepta de devenir le secrétaire général rémunéré de l'association¹¹.

Les exclus de la société kikuyu, à commencer par les nouveaux prolétaires urbains chassés des campagnes par la politique foncière de l'administration coloniale, n'ont plus de représentation politique depuis la dissolution de l'EAA et l'arrestation de son leader. Ils formeront quelques décennies plus tard la base sociale de l'insurrection « Mau Mau ».

Les années londoniennes : résistance culturelle, libération nationale, engagement panafricain

En 1929, Kenyatta est envoyé à Londres par la KCA afin de plaider la cause de son peuple auprès des autorités et de l'opinion publique britanniques. Les doléances et revendications que porte Kenyatta à Londres sont centrées sur l'inaliénabilité des terres kikuyu, l'abolition de l'impôt de case pour les femmes et une représentation au Législative Council qui ne comprend alors aucun membre africain. Ces exigences modérées se heurtent à une fin de non-

recevoir des autorités britanniques. Le séjour à Londres permet cependant à Kenyatta d'entrer en contact avec la gauche britannique et surtout avec la diaspora noire.

Le contact avec la gauche se réalise par le biais de quelques personnalités indiennes du Kenya. La collaboration avec ces derniers n'est pas nouvelle. Dès 1919, le journal *East African Chronicle* dirigé par Manilal Ambalal Desai ouvre ses colonnes aux points de vue anticolonialistes. Cette publication « très critique envers le colonisateur, rend visibles les activités d'acteurs politiques émergents (notamment Harry Thuku, Jomo Kenyatta et Hyppotalio Owiti) qui créent bientôt leurs propres titres¹² ». Un autre Indien, Isher Dass, secrétaire de l'*East African Indian National Congress* contribue à collecter des fonds pour le voyage de Kenyatta à Londres. Isher Dass, qui sera élu au Législative Council pour la communauté indienne à partir de 1933, accompagne Kenyatta lors de ce premier séjour à Londres et le met en contact avec la Ligue contre l'impérialisme et la gauche anglaise.

Kenyatta rencontre notamment Reginald Bridgeman et Fenner Brockway¹³, responsables britanniques de la Ligue contre l'impérialisme et l'oppression coloniale qui a vu le jour au congrès de Bruxelles de 1927. Ces rencontres ouvrent au jeune leader les colonnes de la presse communiste. Il publie, entre autres, le 24 octobre 1929, un article intitulé « Rendez-nous nos terres » (*Give back our land*) dans le journal du parti communiste *Sunday Worker* dans lequel il déclare : « Les natifs de la colonie sont déterminés à ne pas se soumettre à la tyrannie scandaleuse qui a été leur lot depuis que les voleurs britanniques ont volé leurs terres¹⁴. » En janvier 1930, deux nouveaux articles sont publiés dans l'organe officiel du parti communiste de Grande-Bretagne. Le premier a pour titre « Un peuple africain se révolte » et le second, consacré à la grève générale de 1922, s'intitule « Une grève générale noyée dans le sang ».

Le premier séjour londonien (février 1929-septembre 1930) de Kenyatta lui permet surtout de se lier avec l'activité anticoloniale de la diaspora noire. À son arrivée à Londres, il a en poche.jpg l'adresse de l'Union des étudiants de l'Afrique de l'Ouest (West African Students' Union, WASU) qui lui offre l'hospitalité dans son foyer d'étudiants financé par Marcus Garvey¹⁵. Le Nigérian Lapido Solanke, secrétaire de la WASU, le présente aux principales personnalités s'inscrivant dans la dynamique des congrès panafricains. Kenyatta effectue également un voyage dans plusieurs pays européens et en particulier en URSS en 1929 en compagnie du militant communiste et panafricain George Padmore¹⁶.

Ces multiples contacts et écrits contribuent à faire connaître Kenyatta dans les réseaux militants noirs d'Europe et d'Amérique. En témoigne le fait que son nom figure dans l'anthologie du monde noir de Nancy Cunard, publiée en 1934. Son article intitulé « Kenya » utilise un vocabulaire nouveau, significatif des transformations que subit sa pensée sous l'influence de cette expérience métropolitaine : « Par la manipulation des différences tribales, la

politique éternelle du “diviser pour régner” de l’impérialisme britannique tente de stopper le Mouvement kényan de libération nationale¹⁷. » Désormais, Kenyatta inscrit son combat dans une perspective de « libération nationale ».

Pendant le premier séjour londonien de Kenyatta, un conflit important éclate au Kenya à propos de l’excision des jeunes filles. Il est provoqué par une campagne initiée par la Church of Scotland (Église d’Écosse) demandant l’interdiction de cette pratique. Dans un contexte de spoliation des terres, la campagne de l’Église écossaise est perçue comme une volonté de détruire la culture kikuyu. L’anthropologue Yvan Droz relate une rumeur significative du contexte dans lequel s’inscrit cette polémique :

« On » imputait aux missionnaires et aux colons le projet d’annihiler les Kikuyu – pour les déposséder de leur terre – en supprimant la clitoridectomie, ce qui empêcherait les femmes de mettre au monde des enfants « normaux », i.e. de « vrais » Kikuyu. Ce projet devait déboucher sur l’interdiction de la circoncision masculine et mettre ainsi un terme à l’existence des Kikuyu en tant que groupe ethnique, puisque seul un circoncis peut devenir un adulte¹⁸.

Pour les Kikuyu marginalisés et paupérisés, la tradition est investie d’une dimension de résistance. La position de la KCA et de Kenyatta reste dans un premier temps modérée. Ils ne se prononcent pas contre la disparition de la pratique de l’excision mais contre la méthode autoritaire et vexatoire utilisée pour supprimer cette tradition. Rencontrant à Londres une délégation de douze représentants de l’Église écossaise en mai 1930, Kenyatta déclare : « L’Église pense supprimer la coutume de la circoncision féminine immédiatement, mon association pense que par l’instruction du peuple nous pouvons progressivement faire reculer cette coutume¹⁹. » Mais le conflit s’envenime au Kenya : l’Église presbytérienne du Kenya somme les fidèles kikuyu de choisir entre l’appartenance à l’Église et la pratique de l’excision. Les filles excisées ne sont plus acceptées dans les écoles. Des instituteurs kikuyu récalcitrants sont renvoyés et des écoles sont fermées. Un mouvement pour la création d’Églises et d’écoles indépendantes est lancé. Les nouvelles institutions deviennent rapidement populaires et constituent des pôles de résistance culturelle.

Après un bref séjour au Kenya, où il a pu constater la montée de cette résistance culturelle, Kenyatta retourne à Londres en avril 1931. C’est encore une mission confiée par la KCA qui est à l’origine d’un second séjour, qui durera des années. Il s’agit cette fois-ci de s’adresser directement au bureau colonial (Colonial Office). Bien que cette démarche échoue à nouveau, ces années londoniennes marquent un tournant dans l’évolution de la pensée politique de Kenyatta. Après quelques mois d’études au Quaker college de Birmingham, il entreprend sur les conseils de George Padmore, alors responsable de la « section nègre » de l’Internationale syndicale rouge, branche syndicale de l’Internationale communiste, des études d’économie à Moscou. Mais lorsque, en 1934, le militant trinitadien est exclu de l’Internationale – pour « tendance à l’unité de race contre l’unité de

classe²⁰ » –, Kenyatta décide de retourner à Londres pour y reprendre des études d'anthropologie sociale à la London School of Economics sous la direction du sociologue Bronisław Malinowski. C'est ce dernier qui, en 1938, préfacera son livre *Au pied du Mont Kénya*, dans lequel Kenyatta prend la défense de la culture kikuyu dans toutes ses dimensions, y compris l'excision. Les prudences antérieures ne sont plus de mise. S'opposer à l'oppression coloniale signifie selon lui revendiquer la culture précoloniale dans sa globalité.

Au cours de ces années, Kenyatta ne s'investit pas seulement dans la résistance culturelle. Il s'engage aussi aux côtés de Padmore dans les multiples initiatives que ce dernier initie. On le retrouve par exemple parmi les membres fondateurs de l'International African Friends of Abyssinia fondé en 1935 pour soutenir l'Éthiopie, envahie par l'Italie fasciste. Il est également un des fondateurs, et devient secrétaire adjoint, de l'International African Service Bureau (IASB), créé à Londres en 1937, dont l'objectif est de défendre le droit à l'autodétermination des colonies d'Afrique, d'Asie et de la Caraïbe. Ayant des objectifs similaires, l'IASB et le Congrès panafricain de W.E.B Du Bois, organisateur des quatre premiers congrès panafricains, fusionnent en 1944 pour donner naissance à la Pan-African Federation (PAF). Celle-ci organise le cinquième congrès panafricain qui se déroule à Manchester en octobre 1945.

La déclaration que ce congrès adresse aux puissances coloniales est significative des bouleversements survenus dans la réflexion politique des militants d'Afrique subsaharienne. Le mot indépendance est prononcé : « Nous exigeons pour l'Afrique noire l'autonomie et l'indépendance. » Après avoir revendiqué la non-violence comme forme de lutte, la déclaration poursuit sous forme d'avertissement : « Cependant, si le monde occidental est encore déterminé à gouverner l'humanité par la force, alors les Africains en dernier ressort pourraient être obligés de faire appel à la force dans l'effort qu'ils déploient pour conquérir la liberté, même si la force doit les détruire, eux et le monde²¹. »

Un « héros » de retour au pays

En rentrant au pays natal, en 1946, Kenyatta n'est plus le même que lors de son départ quinze ans auparavant. Sa fréquentation des militants nationalistes et panafricanistes de la diaspora noire fait passer sa sphère d'identification de l'« ethnies » à la « nation ». Il est parti du Kénya comme représentant des Kikuyu, il en revient en pensant désormais à l'échelle d'une nation.

Le Kénya que retrouve Kenyatta n'est plus, lui non plus, le même que celui qu'il a quitté. La KCA est interdite depuis le 30 mai 1940. À l'origine de cette interdiction : la création d'associations d'autres ethnies du Kénya et leur

convergence avec la KCA dont elles s'inspirent. En 1938, les Kamba constituent la Ukamba Members Association (UMA). En 1939, c'est au tour des Taita de s'organiser dans la Taita Hills Association (THA). Les Luhya pour leur part sont organisés dans la North Kavirondo Central Association (NKCA) dès 1934. Toutes ces associations tissent des liens entre elles et sont aidées par la KCA, leur doyenne. L'opposition commune à l'administration coloniale tend à faire converger les différentes composantes de la société kényane.

La KCA gagne également en audience dans les villes où elle soutient le mouvement syndical. En juillet 1939, elle se joint à l'appel à la grève générale du Labour Trade Union of East Africa. Pour la première fois des travailleurs noirs participent massivement à une grève. « Le premier syndicat permanent du Kenya, le Kenya Indian Labour Trade Union, fondé en avril 1935 par Makhan Singh, était une affaire entièrement indienne, explique Robert Buijtenhuij. Les syndicats africains brillaient à cette époque par leur absence [...]. Ce n'est qu'en juillet 1939 que les dockers de Mombasa ont déclenché – plus ou moins spontanément – la première grève “noire”²². »

L'UMA, la KCA et la THA sont dissoutes au prétexte d'une... collusion avec les Italiens et les Allemands. Une vingtaine de leaders kikuyu, kamba et taita sont arrêtés. L'administration coloniale n'est pas aveugle, cependant. Les organisations concernées continuant d'exister dans la clandestinité, elle sait l'efficacité très relative de telles interdictions et décide donc de compléter la répression par une ouverture politique contrôlée. Cette ouverture prend la forme de la nomination pour la première fois, en octobre 1944, d'un Africain, Eliud Wambu Mathu, au Legislative Council. Avec l'appui de l'administration coloniale ce Kikuyu « évolué » fonde, avec le soutien de l'administration britannique, la Kikuyu African Study Union (KASU). Mais cette nouvelle association est traversée par une contradiction profonde. Une tendance, menée par Mathu, défend l'idée d'une association éducative. Une autre, menée par James Gichuru, veut en faire un mouvement revendicatif. Dès 1945, Gichuru est élu à la direction et oriente l'association vers des actions plus contestatrices : justice foncière, représentation plus juste au Legislative Council et abrogation du système du *kipande*. Le changement de nom de l'association, qui devient la Kenya African Union (KAU) en 1946, est le résultat de ce processus de politisation. L'administration coloniale autorise pour l'instant l'action de l'association.

Kenyatta rentre au pays auréolé d'une image de héros ayant combattu le colonisateur dans son propre pays. Sa popularité est immense. De surcroît, sa longue absence le place dans une position particulière : derrière la quasi-unanimité que suscite son nom se cachent des aspirations contradictoires. Propriétaires terriens kényans qui revendiquent le droit d'acheter des terres, paysans pauvres et *squatters* qui exigent une réforme agraire restituant les terres spoliées par la colonisation et nouveaux salariés urbains s'organisant dans les premiers syndicats africains sont tous opposés au système colonial

mais sur la base d'intérêts sociaux divergents. L'exil, qui lui a épargné l'impératif de faire certains choix politiques, explique, selon l'homme politique kényan Peter Anyang' Nyong'o, la popularité de Kenyatta : « Étant demeuré si longtemps à l'étranger, Kenyatta eut l'avantage [...] de manquer les années cruciales pendant lesquelles se cristallisa le nationalisme kényan. [...] Kenyatta n'eut pas à faire certains choix difficiles. Son absence préserva son image, reconnue par toutes les forces anticoloniales chez les [Kikuyu], "d'ambassadeur à l'étranger"²³. » C'est grâce à ce positionnement avantageux que Kenyatta se retrouve, en juin 1947, à la tête de la KAU. Mais sa tâche est complexe car il lui faut tout à la fois « contrôler la révolte paysanne qui se prépare, apaiser les antagonismes ethniques que le dynamisme kikuyu exaspère, élargir l'assise de l'Union, intervenir lors des oppositions de tendances – et maintenir les chances d'une négociation avec le colonisateur²⁴ ».

L'insurrection « Mau Mau » : la rupture

Kenyatta aborde ses nouvelles fonctions dans le respect de la stratégie non violente et réformiste caractéristique des espoirs d'émancipation de l'après-Seconde Guerre mondiale. Cette approche est renforcée par l'influence des thèses du Mahatma Mohandas Gandhi déjà ancienne dans cette partie de l'Afrique et encore renforcée par l'accession de l'Inde à l'indépendance en 1947.

L'influence des idées et de la stratégie de Gandhi date du début du XX^e siècle. Installé en Afrique du Sud comme avocat en 1893, il y découvre la discrimination raciale. Il participe à la fondation du Natal Indian Congress (Congrès Indien du Natal) en 1894 et lance le journal *Indian Opinion* en 1904. C'est l'expérience de la lutte contre une nouvelle loi ségrégationniste votée au Transvaal en 1906 qui le conduit à théoriser sa stratégie non violente, la *satyagraha* (désobéissance civile), dans son livre *Hind Swaraj (L'Autonomie indienne)*, publié en 1909. Cette lutte, qui s'étale sur deux ans, débouche sur la signature du pacte dit « Smuts-Gandhi » qui abroge de nombreuses mesures discriminatoires mais qui maintient le contrôle des déplacements.

Lorsque l'Inde accède à l'indépendance, l'année même où Kenyatta prend la direction de la KAU, les thèses gandhiennes sont à leur apogée en Afrique, notamment dans les pays où, comme au Kenya, vivent d'importantes communautés indiennes. Kenyatta a d'ailleurs eu l'occasion de rencontrer Gandhi à Londres en novembre 1931. Il défend lui aussi une stratégie non violente d'accès aux droits politiques. Résumant cette stratégie, Douglas Rogers, secrétaire adjoint du Congrès des peuples contre l'impérialisme auquel la KAU s'est affiliée en 1949, écrit en mai 1953 : « L'histoire du combat des Africains au Kenya [...] a été celle d'une organisation patiente

dans le cadre de la Constitution se traduisant par la préparation de cahiers de revendications, l'envoi de pétitions et de députations²⁵. » Le colonialisme britannique a, en effet, comme caractéristique de promulguer des constitutions pour ses colonies comme celles de 1952, 1954 et 1958 au Kenya. Elles se bornent jusqu'en 1954 à fixer le nombre de représentants africains au Legislative Council et à définir les droits de protestation qui eux-mêmes se cantonnent longtemps au seul droit de pétition.

Mais la patience, évoquée par Douglas, c'est justement ce que n'ont plus de nombreux jeunes *squatters*, salariés urbains et anciens combattants. Les premiers sont en voie de sous-prolétarianisation depuis la promulgation en 1937 de la Resident Labourers Ordinance qui autorise leur expulsion des terres occupées. Les deuxièmes s'organisent depuis l'après-guerre dans un mouvement syndical de plus en plus combatif. Les troisièmes sont revenus du front avec des idées d'émancipation et d'autodétermination.

Le soulèvement dit « Mau Mau », dont les autorités coloniales accuseront à tort Kenyatta d'être l'inspirateur, embrase le Kenya de 1952 à 1956. Le leader de la KAU est incarcéré en octobre 1952 alors qu'il se démarque à de nombreuses reprises des insurgés²⁶. Comme le relèvent les politologues Gene Dauch et Denis Martin, la révolte reflète en réalité des spécificités d'âge, d'ethnie, de classe et d'expérience :

Les jeunes nationalistes radicaux qui prépareront le soulèvement Mau Mau et se désigneront comme « Groupe des 40 » en mettant au premier plan leur appartenance à une classe d'âge circonscrite la même année sont aussi d'anciens combattants des fronts africains et orientaux pendant la guerre 1939-45 ; leur idéologie fait très logiquement coïncider l'attachement à la terre-matrice de la société tout entière [...] avec les idéaux de liberté, voire le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes au nom desquels on les a conduits à se battre²⁷.

La fermeture totale du système colonial, l'inefficacité et la modération de la KAU et la dégradation de leur situation matérielle poussent ces catégories sociales à rechercher de nouvelles modalités d'organisation et d'action. À la fin de l'année 1947, des prestations de serments traditionnels à des fins politiques commencent à se dérouler clandestinement, dans les milieux kikuyu d'abord avant de s'étendre à d'autres groupes comme les Embu et les Meru. Ces cérémonies sont organisées par une société secrète que l'administration coloniale désigne sous le nom de « Mau Mau » dès 1948. L'origine la plus fréquemment invoquée pour ce nom est la déformation du mot kikuyu « muma » qui désigne un serment. John Lonsdale évoque aussi qu'il pourrait s'agir d'une onomatopée signifiant les « mangeurs affamés²⁸ ». Les sociétaires se sont donné un autre nom, qui indique clairement les buts poursuivis : l'Armée kényane de la terre et de la liberté (*Kenya Land and Freedom Army*)²⁹.

Les actions des insurgés surprennent autant le colonisateur que la KAU. Elles visent dans un premier temps ceux qui collaborent avec le colonisateur. Et ce n'est qu'après l'instauration de l'état d'urgence, le 20 octobre 1952,

qu'elles s'attaquent aux colons. Le Britannique Douglas Rogers, secrétaire adjoint du Congrès des peuples contre l'impérialisme, résume la situation en mai 1953 en parlant de transformation du « Kenya en véritable prison » : « [Les Kikuyu] ont assisté, impuissants, à la transformation par un gouvernement étranger de quelques actes de violence sporadiques non coordonnés en situation équivalant à un état de guerre³⁰. » Selon les estimations de Caroline Elkins, historienne à Harvard, le bilan de cette guerre est particulièrement élevé : 320 000 détenus dans des camps, 100 000 Africains tués, 1 090 exécutions par pendaison, des dizaines de milliers de blessés et une pratique généralisée de la torture³¹.

Si l'insurrection est un échec sur le plan militaire, elle constitue en revanche une victoire politique indéniable. Devant l'ampleur et la radicalité de la révolte, le pouvoir colonial comprend que la répression n'est qu'une solution provisoire. Il sait aussi que, pour éviter de tout perdre, il doit préparer une transition graduelle vers l'autodétermination. Les fondations d'une indépendance contrôlée sont progressivement posées et l'administration coloniale, ayant besoin d'interlocuteurs moins radicaux que les insurgés, tente de faire émerger une « élite » africaine sur laquelle elle pourrait s'appuyer^a.

C'est dans ce contexte que Kenyatta est libéré de prison en 1961. S'inquiétant des revendications agraires mises en avant par les rebelles, il se laisse séduire par la libéralisation progressive du système colonial. Les bases d'un accord contre les radicaux sont réunies. Peter Anyang' Nyong'o explique ce processus qui dépasse largement la seule figure de Kenyatta :

Quand, en 1954, le gouvernement colonial et le colonat européen reconnurent qu'il fallait mettre fin à l'apartheid au Kenya pour parvenir à un règlement politique de la crise, il était clair que, parmi les Africains, il y avait suffisamment de partisans d'une alliance de classe avec les colons, prêts à partager le pouvoir politique contre les Mau Mau et les autres « nationalistes extrémistes »³².

Ce scénario de confiscation du processus révolutionnaire à ses acteurs principaux par une « alliance de classe » entre le colonisateur et certains de ses opposants dans le passé se reproduit dans de nombreuses colonies. Des figures qui, comme Kenyatta, pouvaient passer pour « révolutionnaires », ou du moins comme des défenseurs du peuple, se transforment dans le processus en agents « contre-révolutionnaires » dépendants de leurs protecteurs étrangers.

« Our man in Kenya »

Pour de nombreux Kényans, cette évolution est difficilement perceptible dans le feu des événements. Devenue une figure mythique, Kenyatta est élu Premier ministre en 1963 et président de la République en 1964. L'ancienneté

de son engagement, son exil et son emprisonnement le font apparaître comme la personnification du combat national et le symbole de la nation indépendante. Cette évolution est également difficile à percevoir pour les observateurs étrangers, même les plus lucides. C'est ainsi que Malcolm X, de retour en 1965 d'un long voyage en Afrique qui l'a amené à rencontrer différents présidents africains, parmi lesquels Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, Sekou Touré, Nnamdi Azikiwe et Kenyatta lui-même, présente ce dernier comme le « chef des Mau Mau » :

Il était le chef des Mau Mau, qui ont réellement apporté la liberté à de nombreux pays africains. C'est la vérité. Les Mau Mau ont joué un rôle décisif en apportant la liberté au Kenya, et pas seulement au Kenya mais à d'autres pays africains³³.

Analysant l'attitude de Kenyatta à l'égard du mouvement « Mau Mau », Robert Buijtenhuijs montre bien l'erreur d'analyse de Malcolm X : « La révolte Mau Mau était une révolution nationale et une révolte sociale en même temps, et en tant que révolte sociale elle réclamait les terres cultivées par les colons européens pour le peuple africain. Pour Jomo Kenyatta, par contre, la décolonisation signifiait avant tout l'indépendance politique et il entendait rester en bons termes avec les Anglais et les colons sur le plan économique³⁴. »

Confronté à ces deux questions étroitement imbriquées – la question nationale et la question sociale –, Kenyatta lance à partir de 1963 la politique dite du « grand pardon » visant à rassurer les colons britanniques d'une part et les « loyalistes », c'est-à-dire les Kényans qui ont combattu les insurgés, d'autre part. Le slogan officiel *Forgive and Forget* (Pardonner et oublier) résume cette politique. Le ton est donné : les capitaux anglais sont épargnés, les investissements étrangers sont encouragés, la structure agraire n'est pas modifiée. Le prix à payer d'une telle politique est l'occultation officielle de l'insurrection paysanne des années 1950 et des revendications, notamment foncières et agraires, que portait ce mouvement.

Une fois élu président du Kenya indépendant en 1964, Kenyatta met fin aux espoirs de redistribution des terres. Les terres sont achetées aux colons qui veulent partir et revendues aux Kényans qui en ont les moyens. Une classe de nouveaux propriétaires terriens kényans s'installe en remplacement des colons anglais. Le choix d'une économie de marché suscite également l'apparition d'une classe de capitalistes locaux en lien avec les capitaux étrangers qui sont encouragés à investir dans le pays. Les anciens insurgés pour leur part n'ont pas voix au chapitre. « Nous ne laisserons pas des gangsters diriger le Kenya – les Mau Mau étaient une maladie, qui a été éradiquée et qu'il nous faut oublier à jamais », proclame Kenyatta en 1963³⁵.

La seconde question à laquelle est confronté Kenyatta est celle de l'unité nationale. La construction nationale a certes été forgée dans l'opposition commune au colonisateur ; elle reste cependant largement inachevée au moment de l'indépendance. Ayant renoncé à la réforme agraire, Kenyatta n'a

pas donné au pays un socle économique capable de faire converger les groupes ethniques dans une dynamique commune. Pour éviter l'éclatement, il ne lui reste que la solution du « clientélisme rationalisé³⁶ ». Le présidentielisme paternaliste, le parti unique comme espace de négociation et le clientélisme comme mode de redistribution sont les vecteurs mobilisés par Kenyatta pour assurer l'« unité nationale ».

Dans cette conception, la nation n'est qu'une juxtaposition de groupes ethniques que n'unifie qu'une égale dépendance clientéliste à l'égard du « père de la nation ». Comme l'explique Lonsdale, la nation de Kenyatta est « un féodalisme ethnique [...] avec son contrat inégal de vassalité garanti par un discours normatif de l'ethnicité morale³⁷ ». Kenyatta poursuit, ce faisant, l'œuvre coloniale qui institue un État et non une nation. Cette dernière n'a qu'un statut discursif de légitimation de l'État en présentant ce dernier comme le seul rempart face à l'éclatement ethnique. Pour ce faire, il est nécessaire d'encourager le fait « tribal » d'une part et de le mettre en dépendance de l'État par le clientélisme d'autre part. Comme le souligne Thierry Michalon, les anciennes puissances coloniales ont intérêt à ce type de « nation » : « La construction nationale est le prétexte à l'édification de la puissance de l'État [...] au profit de la minorité qui en détient les leviers, laquelle se trouve encouragée par les puissances étrangères pressées d'en faire le relais de leur influence³⁸. »

Une telle construction nationale et de tels choix économiques ne sont crédibles qu'en les accompagnant d'une idéologie de justification et de légitimation. Elle sera fournie par l'idéologie *Harambee* (littéralement « Tirons ensemble dans le même sens » en swahili) qui se présente comme la forme kényane du courant du « socialisme africain ». À peine devenu président de la République, Kenyatta préface en 1965 un livre blanc intitulé *Le Socialisme africain et son application à la planification du Kenya*. Ce « socialisme » est présenté comme un retour à un passé précolonial idéalisé, qui n'est pas sans rappeler la vision idyllique que Kenyatta dressait, dans *Au pied du Mont Kénya*, de la société kikuyu. Ce socialisme propose une vision essentialiste tant du passé que de l'avenir souhaitable. La solidarité clanique et familiale en est le fondement. Elle est présentée comme une valeur « africaine » ayant permis dans le passé un consensus égalitaire sans faille que la colonisation est venue détruire. C'est ce même consensus qu'il s'agit de promouvoir à l'avenir en occultant les clivages d'intérêts et de classes par un discours que le philosophe béninois Paulin Hountonji a justement qualifié d'« illusion unanimiste³⁹ ». On ne s'étonne pas, dans ces conditions, d'entendre Kenyatta bannir le marxisme au moment où il officialise son « socialisme africain ». « La théorie marxiste de la lutte des classes n'a aucun rapport avec la situation du Kenya », explique-t-il en 1965⁴⁰. On ne s'étonne pas non plus que le journal britannique *The Economist* puisse, la même année, consacrer un article à Kenyatta sous le titre : « *Our man in Kenya* » (« Notre homme au Kenya »)⁴¹. On ne s'étonne pas enfin que le parti unique qu'il

impose en 1969 soit justifié par cette « essence africaine » dans laquelle la communauté harmonieuse et consensuelle est posée comme caractéristique première.

Le parcours de Jomo Kenyatta, qui ressemble à celui des nombreux dirigeants africains qui se mettront au service des anciennes puissances coloniales et des nouvelles classes dominantes africaines issues des indépendances, illustre bien les travers d'une « révolution » inaboutie. Quand elle n'est pas pensée en profondeur, c'est-à-dire comme un processus d'émancipation complet, à la fois culturel et politique mais également social et économique, la contestation de l'ordre colonial risque toujours de se retourner contre celles et ceux qu'elle est censée libérer.

Notes du chapitre 3

a. La Constitution Lyttleton accorde des postes ministériels à des Africains en 1954 ; la Constitution Lennox-Boyd accorde la parité aux Africains au sein du Legislative Council en 1958 ; l'état d'urgence est levé en 1959, alors que s'ouvrent des négociations sur la formation d'un gouvernement kényan ; enfin la première conférence dite de Lancaster House débute en janvier 1960, qui porte sur le processus d'accès à l'indépendance.

Aimé Césaire

Ma bouche sera la bouche des
malheurs qui n'ont pas de bouches,
ma voix, la liberté de celles qui
s'affaissent au cachot du désespoir.

Aimé CÉSAIRE, *Cahier de retour au pays
natal*, 1939.

La publication du livre de Kenyatta, *Au pied du Mont Kénia*, exprime une volonté de réaffirmation culturelle. Il s'agit pour l'auteur de restituer, au risque de l'idéaliser, la cohérence des cultures et des sociétés bafouées par la négation coloniale. Avec la « négritude », terme qu'il utilise dès 1935 et qui a fait florès dans les années d'après guerre, Aimé Césaire (1913-2008) emprunte le même chemin initial, pour le monde colonial francophone. Mais les chemins divergent ensuite entre un Kenyatta revendiquant le capitalisme et un Césaire qui se revendique du communisme en dépit de sa rupture avec le PCF. Césaire est un homme engagé dont la contribution à la lutte anticoloniale ne se réduit pas à la négritude mais s'étend jusqu'au questionnement critique des nouvelles indépendances et aux formes nouvelles que prend le colonialisme face aux assauts des dominés. Il fut un passeur : entre deux époques, entre deux générations de militants, entre deux moments de la conscience anticoloniale.

La négritude

Le premier apport de Césaire au processus qui conduira aux indépendances africaines est son appel à rompre avec l'assimilation culturelle. La négritude césairienne est à la fois une rupture avec le complexe d'infériorité que produit la violence coloniale et un appel à construire un universalisme authentique.

Né en 1913 à Basse-Pointe en Martinique d'un père fonctionnaire et d'une

mère couturière, Aimé Césaire arrive à Paris en 1931, à dix-huit ans, pour poursuivre ses études. Boursier, il fait partie, comme beaucoup de grandes figures de l'émancipation des colonisés, de cette élite indigène que le système colonial met en avant comme symbole de sa « mission civilisatrice ». La Martinique que quitte Césaire est minée par les inégalités sociales et raciales. Ce que dénonce en 1932 Jules Monnerot, lui aussi étudiant boursier venu poursuivre ses études en Métropole, dans la revue *Légitime défense* :

Une ploutocratie blanche héréditaire, qu'aucune révolution n'a jamais réussi à déposséder, détient les quatre cinquièmes du sol et se sert du matériel humain du prolétariat noir qui de la canne à sucre fait le sucre et le rhum. Tous les postes importants des usines ainsi que la direction de beaucoup de maisons de commerce sont occupés par des membres de cette ploutocratie¹.

La minorité de colonisés accédant à la scolarisation se trouve dans une situation singulière. Présentée comme la preuve d'une mission civilisatrice réussie, elle n'en est pas moins consciente du maintien de l'inégalité coloniale et du racisme consubstantiel au colonialisme. La France dans laquelle s'installe Césaire est encore celle des zoos humains, pudiquement baptisés « expositions ethnographiques », où – comme le rappelle l'historien Nicolas Bancel – se bousculent des foules gonflées par l'orgueil colonial :

Ainsi pendant l'été 1929, le nombreux public avait pu admirer, dans l'enceinte du Jardin, des chimpanzés dressés, un village de Lilliputiens et un groupe de négresses, qui ôtaient et remettaient leurs plateaux de 22 centimètres de diamètre devant des spectateurs toujours aussi friands de « monstruosités ». Apparemment, entre le spectacle presque humain de certains animaux et la vision de « monstres » humains qui paraissaient bien proches de l'animalité, la distinction n'était pas toujours facile à faire chez certains².

Qu'ils soient originaires des Antilles, d'Afrique ou d'Amérique, les étudiants noirs sont confrontés aux préjugés racistes qui imbibent toute la société, ses universités comprises. Aux contradictions entre le mythe de la « mission civilisatrice » et la réalité coloniale déjà perçue au pays s'ajoutait pour les étudiants en Métropole « la brûlure des confrontations quotidiennes avec le racisme. Ceux-là ne pouvaient guère éviter de se trouver en première ligne de la lutte contre le colonialisme³ ».

Désillusion et désenchantement brisent dans les consciences une des fondations idéologiques centrales du système colonial, le mythe d'une supériorité de l'homme blanc. C'est dans ce contexte qu'un certain nombre de jeunes intellectuels noirs, installés en Métropole dans les années 1930, développent le concept de « négritude ».

La réaffirmation culturelle et identitaire comme forme de résistance à la domination a une histoire avant la négritude. Elle est aussi vieille que l'esclavage lui-même. Transplantée violemment hors de leur univers culturel, cette première diaspora africaine ressent le besoin d'une identité commune qu'elle trouve dans l'idée d'une appartenance à une même spécificité. Les premières théorisations datent, elles, de 1893 avec l'universitaire noir états-

unien et futur diplomate du Liberia, Edward Wilmot Blyden avant d'être étoffées par de nombreux autres penseurs. Du Bois, qui intitule un de ses livres *Les Âmes du peuple noir*⁴ en 1903, est considéré par la spécialiste de la littérature négro-africaine Lilyan Kesteloot comme le « véritable père de la négritude⁵ ». Garvey est pour sa part l'auteur de la formule célèbre : « La peau noire n'est pas un insigne de la honte, mais plutôt un symbole de grandeur nationale⁶. » Bien qu'opposés politiquement, Garvey et Du Bois sont ensemble à l'origine, dans l'entre-deux-guerres, d'un vaste mouvement culturel dit de *Negro Renaissance* ou *Harlem Renaissance*. « Nous, créateurs de la nouvelle génération nègre, nous voulons exprimer notre personnalité noire sans honte ni crainte », énonce en 1926 le manifeste de ce mouvement qui réunit des écrivains, des peintres, des photographes, des musiciens et des danseurs⁷. Plusieurs écrivains du mouvement séjournent à Paris dans l'entre-deux-guerres, où des étudiants africains et antillais dévorent leurs œuvres. La publication à Paris en 1931 d'une revue bilingue (anglais-français) *La Revue du monde noir* contribue à diffuser en France ce mouvement d'idées. « Ce n'est pas nous, précisera plus tard Aimé Césaire, qui avons inventé la négritude, elle a été inventée par tous ces écrivains de la *Negro Renaissance* que nous lisions en France dans les années 1930⁸. »

La greffe prend rapidement en France. En juin 1932, un petit groupe d'étudiants antillais est à l'origine de la publication du numéro unique de *Légitime défense* qui se revendique du marxisme et du surréalisme. Étienne Léro, René Ménil et Jules Monnerot y dénoncent avec virulence la honte de soi, le mimétisme et la dépersonnalisation. Les thèmes abordés par ce numéro unique sont considérés par Lilyan Kesteloot comme fondateurs de la pensée de la négritude : « Critique du rationalisme, souci de reconquérir une personnalité originale, refus d'un art asservi aux modèles européens, révolte contre le capitalisme colonial⁹. » En 1934, la revue *L'Étudiant noir*, portée entre autres par Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon-Gontran Damas, prend le relais. Elle a pour objectif de « rattacher les Noirs de nationalité et de statut français à leur histoire, leurs traditions et leurs langues¹⁰ ». En 1937, Léon-Gontran Damas publie le recueil *Pigments* dans lequel il s'insurge contre toutes les aliénations portées par l'assimilation culturelle : aliénation alimentaire, vestimentaire, religieuse¹¹.

Publié en 1939, le *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire a un effet immédiat sur les étudiants africains en France. « Le *Cahier d'un retour au pays natal* était très connu des étudiants africains, constate Amady Ali Dieng dans son *Histoire des organisations d'étudiants africains en France*. Certains d'entre eux en connaissaient des passages par cœur¹². » Césaire s'y inscrit pleinement dans la rupture initiée par les intellectuels noirs états-uniens. En opposition avec la négation de soi, l'assimilation culturelle et le complexe d'infériorité qui l'accompagne, il brandit le terme de négritude. Le mot « nègre », symbole d'infériorisation, est revendiqué et brandi comme emblème d'appartenance. Le stigmate infamant est retourné : « J'accepte...

J'accepte... Entièrement sans réserve... ma race qu'aucune ablution d'hysope^a et de lys mêlés ne pourrait purifier¹³. » Revendiquer sa négritude c'est s'accepter comme Noir. Le nègre, jadis honteux de lui-même, peut s'exprimer : « Il est beau et bon et légitime d'être nègre¹⁴. »

Léopold Sédar Senghor participe également au mouvement de la négritude. Si le courant intellectuel a pour axe central la réaffirmation de soi face à la négation coloniale, ce mouvement n'est pas homogène. Rapidement, en effet, la conception que Césaire se fait de la négritude diverge de la signification qu'en donne Senghor. Pour ce dernier, la négritude est la marque d'une identité éternelle gravée dans le marbre de l'identité noire. Une conception que résume fort bien cette célèbre formule, qu'il emploie en 1939 : L'émotion est nègre comme la raison est hellène¹⁵. » L'approche de Césaire, à l'inverse, est historique – et par conséquent politique. Elle situe les différences comme résultat de l'histoire et des interactions inégalitaires qui se nouent dans l'esclavage et la colonisation. La divergence entre Césaire et Senghor n'est pas sans rappeler certains aspects de la polémique entre Du Bois et Garvey. Nulle trace d'essentialisme, donc, chez Aimé Césaire. Comme il le soulignera avec force en 1971 :

Ma conception de la négritude n'est pas biologique, elle est culturelle et historique. Je crois qu'il y a toujours un certain danger à fonder quelque chose sur le sang que l'on porte, les trois gouttes de sang noir... Je crois que c'est mauvais de considérer le sang noir comme un absolu et de considérer toute l'histoire comme le développement à travers le temps d'une substance noire qui existerait préalablement à l'histoire¹⁶.

Malgré cette divergence essentielle, Césaire refuse toute sa vie la confrontation théorique entre les deux approches de la négritude en général et avec Senghor en particulier^b. Il faut, selon nous, comprendre cette ambiguïté comme le signe du bouleversement que constitue la rencontre avec Senghor dans la vie du poète martiniquais. La rencontre qui se réalise dans les métropoles coloniales entre Antillais et Africains est aussi, pour les premiers, une rencontre avec l'Afrique. Cela n'est pas rien quand il s'agit de sortir d'une négation aussi totale que celle de l'esclavage et de renouer avec ses racines. Césaire en témoignera lui-même bien des années plus tard :

Bien entendu, le contact avec l'Europe a été pour moi essentiel. Ce n'est pas tellement la révélation du fait que je suis noir, que je suis nègre que l'Europe m'a apportée. L'Europe m'a apporté bien d'autres choses, et dès le premier jour, deux jours après mon arrivée à Paris, j'étais au Lycée Louis le Grand. Et qui est devenu mon ami ? Léopold Sédar Senghor. Autrement dit, l'Europe m'a apporté l'Afrique. Voilà ! En raccourci, le grand don qui m'a été fait est ce compagnonnage avec Senghor, cette révélation qu'il m'a faite de la terre première¹⁷.

La fierté noire que promeut Aimé Césaire, en réaction à cette forme d'« universalisme » strictement occidental qui se conçoit comme ayant vocation à s'imposer aux autres cultures, ouvre cependant la voie à d'autres lignes de fracture qui se cristalliseront peu à peu autour de l'« Antillanité¹⁸ »

ou de la « Créolité¹⁹ » dont parle l'écrivain martiniquais Jean Bernabé :

Le mouvement de la créolité [...] se veut, en effet, tout à la fois, accomplissement (continuité) et dépassement (discontinuité) de la négritude. Dépassement, parce que, ce faisant, il ramène la reconnaissance des valeurs et la promotion des valeurs africaines (même si elles furent initiatiques et emblématiques) au rang de composante d'une démarche plus globale, au même titre que celle qui intéresse les valeurs indiennes, amérindiennes ou autres. Autrement dit, l'imposante densité de notre identité culturelle africaine, mais qui reste une identité en creux, doit lui assurer une éminente considération dans l'ordonnement de nos héritages, mais ne saurait suffire à lui procurer une exclusivité²⁰.

L'appel au dépassement de la négritude par prise en compte des autres héritages se revendique de Césaire lui-même. « Nous sommes à jamais fils d'Aimé Césaire », insistent Raphaël Confiant, Patrick Chamoiseau et Jean Bernabé, auteurs du livre *Éloge de la créolité*²¹. Un tel dépassement sans rejet de la filiation est possible du fait du caractère universaliste de la négritude césairienne. Celle-ci marque en effet un rejet déterminé de la « mission civilisatrice » de la colonisation en tant que négation d'un véritable universalisme. Elle réaffirme ces civilisations niées comme condition de l'émergence d'une véritable universalité. Dans une interview parue dans *Le Nouvel Observateur* en 1994, Aimé Césaire rappellera l'ambiance et le contexte qui l'ont mené, avec d'autres, à la négritude. Faisant référence à une discussion avec Senghor, il raconte :

Nous étions hantés par les mêmes questions : celles de la race nègre, de l'identité, de l'aliénation. Nous étions bons élèves, mais, au cours de nos études, jamais nous ne perdions de vue ces questions fondamentales. Nous cherchions éperdument dans les livres des armes pour notre combat. Montesquieu, Rousseau, Hegel, Marx... tout nous servait. Je découvrais par exemple cette citation de Hegel : « Il ne faut pas opposer la singularité à l'universalité », et aussitôt je m'écriais : « Tu as compris, Léopold, plus nous serons nègres, plus nous serons universels »²².

Césaire refusera que l'universalisme s'arrête aux frontières européennes. Dans sa lettre adressée en 1956 à Maurice Thorez, alors secrétaire général du PCF, il devancera les critiques :

Je ne m'enterre pas dans un particularisme étroit. Mais je ne veux pas non plus me perdre dans un universalisme décharné. Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'« universel ». Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, approfondissement et coexistence de tous les particuliers²³.

L'engagement

Le *Cahier d'un retour au pays natal* ne se limite pas à un appel à l'acceptation et à la fierté de soi. Il contient également un appel à la

mobilisation. Il s'agit de se mettre debout :

Et elle est debout la négraille
la négraille assise
inattendument debout
debout dans la cale
debout dans les cabines
debout sur le pont
debout dans le vent
debout sous le soleil
debout dans le sang
debout
et libre²⁴.

Cette exhortation à l'engagement deviendra une constante des ouvrages et textes ultérieurs d'Aimé Césaire. Pendant la Seconde Guerre mondiale, il anime la revue poétique et politique *Tropiques* en Martinique. Rétrospectivement, il expliquera que cette revue se donnait pour mission d'« apprendre aux Martiniquais à se reconquérir, à redevenir eux-mêmes²⁵ ». André Breton raconte comment il découvrit, en avril 1941, le premier numéro de la revue à Fort-de-France :

En plein contraste avec ce qui, durant les mois précédents, s'était publié en France, et qui portait la marque du masochisme quand ce n'était pas celle de la servilité, *Tropiques* continuait de creuser la route royale. « Nous sommes, proclamait Césaire, de ceux qui disent non à l'ombre »²⁶.

Les publications d'après guerre se caractérisent par le même souci d'engagement. Il publie ainsi trois recueils de poésie qui élargissent encore son audience auprès des étudiants noirs de Paris. Le premier, *Les Armes miraculeuses*²⁷, publié en 1946, comporte un long poème : « Et les chiens se taisaient ». Il y décrit la révolte d'un esclave en dépit des efforts déployés par sa mère et son amante pour qu'il renonce à la lutte. Il y présente sous une forme tragique le dilemme de tout révolté : vivre en restant esclave ou mourir en étant libre. Le rebelle choisit la mort plutôt que l'oppression. L'offense et l'humiliation appellent la rébellion et la révolte : « Mon nom : offense ; mon prénom : humilié ; mon état : révolté ; mon âge : l'âge de pierre²⁸. » Les deux autres recueils (*Soleil cou coupé*, publié en 1948, et *Corps perdu*, en 1949) abordent les mêmes thèmes : la souffrance des nègres, l'oppression et l'insurrection. En cohérence avec ces appels, Césaire s'investit dans un double combat : l'engagement littéraire et la lutte politique.

Sur le plan littéraire, Aimé Césaire participe en novembre 1947 à la fondation de la revue *Présence africaine*, sous-titrée « Revue culturelle du monde noir », qui deviendra le point de ralliement de nombreux futurs militants des indépendances. La cheville ouvrière de la revue est le Sénégalais Alioune Diop mais elle compte également parmi ses participants la plupart des poètes et écrivains noirs installés à Paris : Paul Niger, Guy Tirolien, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, Birago Diop, Jacques

Rabemananjara, ou encore Mongo Beti.

À la différence de toutes les tentatives de revues de l'entre-deux-guerres qui sont restées éphémères, *Présence africaine* s'inscrit dans la durée et accompagne les prises de conscience anticolonialistes. À la revue s'ajoute, en 1949, une maison d'édition éponyme qui publiera ce que la chercheuse Lilyan Kesteloot appelle les « piliers de la négritude » :

[Alioune Diop] fonda les éditions de *Présence africaine*, dont le premier volume, *La Philosophie bantoue* du R. P. Tempels, parut au cours du premier trimestre 1949. L'ouvrage devint vite un « livre culte » que tout étudiant noir arrivant en France se devait d'avoir lu, tout comme le *Discours sur le colonialisme* (1950) d'Aimé Césaire, *Peau noire, masques blancs* (1952) de Frantz Fanon et *Nations nègres et Culture* (1956) de Cheikh Anta Diop. Ce furent véritablement à cette époque les quatre piliers de la négritude²⁹.

Dès le *Cahier d'un retour au pays natal*, Aimé Césaire ne cesse d'appeler à l'engagement des intellectuels. Mais c'est dans son intervention au premier Congrès des écrivains et artistes noirs en 1956, organisé à la Sorbonne par *Présence africaine*, qu'il expose le plus nettement son analyse du rôle des intellectuels. À cette date, le monde a considérablement changé. La bataille de Diên Biên Phù et la conférence de Bandung (voir chapitre 6) ont eu lieu, la guerre d'Algérie fait rage.

Titrant de manière significative son discours *Culture et colonisation*, Aimé Césaire magnifie la conférence de Bandung et dénonce les illusions d'une colonisation positive :

Partout où il y a eu colonisation des peuples entiers ont été vidés de leur culture, vidés de toute culture [...]. Il n'y a pas une mauvaise colonisation qui détruit les civilisations et attente à la « santé morale des colonisés », et une autre colonisation, une colonisation éclairée, une colonisation appuyée sur l'ethnographie qui intégrerait harmonieusement, et sans risque pour la « santé morale des colonisés » des éléments culturels du colonisateur dans le corps des civilisations indigènes³⁰.

Au moment où les peuples colonisés intensifient leurs luttes pour l'émancipation nationale, le poète martiniquais appelle les artistes et intellectuels à prendre leur place dans le combat :

Telle est la situation que nous, hommes de culture noirs, nous devons avoir le courage de regarder bien en face. Et alors une question se pose : devant une telle situation que devons-nous faire, que pouvons-nous faire ? Que devons-nous faire ? Il est clair que de graves responsabilités pèsent sur nos épaules. Que pouvons-nous faire ? [...] Nous sommes là pour dire et pour réclamer : donnez la parole aux peuples. Laissez entrer les peuples noirs sur la grande scène de l'histoire³¹.

Dans un monde où les colonisés se révoltent, l'engagement littéraire mène pour Césaire à l'engagement politique.

Communisme et anticolonialisme : de la départementalisation en Martinique...

Le XX^e siècle est marqué par deux espoirs d'émancipation : le communisme et l'anticolonialisme. Si de nombreux leaders des luttes de libération nationale sont influencés par le marxisme, si d'autres ont été formés par des militants et des organisations communistes des pays colonisateurs, ils sont en revanche peu à s'en revendiquer explicitement et à avoir été membres d'un parti communiste. Dans son formulaire d'adhésion au PCF date du 7 décembre 1945³², Aimé Césaire précise qu'il a également adhéré aux Jeunesses communistes en 1935, à l'âge de vingt-deux ans – la même année où il utilise pour la première fois le terme de négritude. Pour lui, les deux combats sont inextricablement liés, comme il l'explique dans une brochure d'après guerre non datée du PCF intitulée *Pourquoi je suis communiste* :

J'ai adhéré au Parti communiste parce que dans le monde mal guéri du racisme et où persiste l'exploitation féroce des populations coloniales, le Parti communiste incarne la volonté de travailler effectivement à l'avènement du seul ordre social et politique que nous puissions accepter, parce que fondé sur le droit à la dignité de tous les hommes sans distinction d'origine, de religion et de couleur³³.

La date de son adhésion est postérieure à ses premiers mandats d' élu en tant que maire de Fort-de-France (mai 1945) puis de député de la Martinique (octobre 1945). Ce n'est donc pas par tactique électorale que Césaire adhère à ce parti (il conservera d'ailleurs son mandat de député jusqu'en 1993). Le député Césaire partage le point de vue du Parti communiste qui ne défend pas l'indépendance de la Martinique mais la départementalisation. C'est même lui qui présente devant l'Assemblée le projet de loi qui est adopté le 19 mars 1946. Si l'Union française est un projet colonial, le PCF, fort de son poids électoral et de sa présence au gouvernement, appelle néanmoins à la soutenir en poursuivant « les efforts pour que cette union se bâtisse sur une véritable collaboration des peuples librement associés » car c'est ainsi que pourront être défendus les « véritables intérêts de la France »³⁴.

Rétrospectivement, le soutien de Césaire à la départementalisation sera vivement critiqué. L'écrivain martiniquais Raphaël Confiant décrira la position de Césaire comme une caution à l'assimilation, elle-même analysée comme un « péché originel » pesant sur les Antilles³⁵. L'indépendantiste Guy Cabort-Masson qualifiera même Césaire, en 1981, d'« indécrottable valet de l'État français³⁶ ». Pourtant, Césaire s'est expliqué à plusieurs reprises sur son choix de 1946. Dès 1950, il invoque la crainte d'une mainmise nord-américaine sur la région : « Et nous voilà prêts à courir le grand risque yankee. Alors, encore une fois, attention ! L'américaine, la seule domination dont on ne réchappe pas. Je veux dire dont on ne réchappe pas tout à fait indemne³⁷. » Un risque réel, souligne Daniel Guérin six ans plus tard, dans son livre *Les Antilles décolonisées* : « Il semble bien que certains possédants

antillais, blancs ou même mulâtres, ne verraient pas sans déplaisir les États-Unis s'installer dans [les colonies françaises] des Antilles où le flot montant des revendications sociales met en danger leurs privilèges³⁸. » Dans la préface qu'il écrit au livre de Daniel Guérin (qui plaide pour l'indépendance des Antilles), Césaire avance deux autres arguments (en faveur de la départementalisation) : les séquelles de l'esclavage qui se traduisent encore par « un complexe d'infériorité chez l'homme de couleur » et le fait que la départementalisation « a reçu en son temps l'approbation des larges masses antillaises »³⁹. Curieuse préface dans laquelle l'auteur salue un livre qui défend une cause « dont il reste à convaincre les Antillais eux-mêmes⁴⁰ » mais qui éclaire tout de même, à sa façon, la position de Césaire dans le contexte de l'époque, fortement marquée par les rivalités Est-Ouest : il estime que les rapports de forces en métropole et le poids du Parti communiste permettront à la départementalisation d'assurer à la fois une sortie du régime colonial par l'égalité des droits qu'elle comporte et d'éviter à la Martinique de devenir une colonie américaine. En d'autres termes, mieux vaut parfois, selon le Césaire d'alors, une vraie égalité qu'une fausse indépendance.

À lire ses discours de l'époque, on comprend cependant que ces deux facteurs, les conséquences de l'esclavage et la crainte de l'impérialisme américain, n'expliquent pas à eux seuls l'option « départementaliste » de Césaire. En fait, si la négritude lui a apporté une conscience identitaire, celle-ci n'est pas encore devenue en 1946 une conscience nationale. Dans son discours à l'Assemblée du 11 juillet 1949, dans lequel il s'oppose au découpage électoral des nouveaux départements d'outre-mer, il met en garde contre le développement d'un « sentiment national » :

Permettez-moi de vous donner cet avertissement. Lorsque, sous couleur d'assimilation et sous prétexte d'uniformisation, vous aurez accumulé dans ces territoires, injustice sur injustice, lorsqu'il sera évident qu'à la place d'une véritable assimilation, vous entendez ne leur offrir qu'une caricature, une parodie d'assimilation, alors vous susciterez dans ces pays une immense rancœur et voici ce qui se produira : vous aurez fait naître dans le cœur des Martiniquais, des Réunionnais, des Guadeloupéens, un sentiment nouveau qu'ils ne connaissaient pas et dont vous porterez la responsabilité devant l'histoire, un sentiment dont les conséquences sont imprévisibles : vous aurez fait naître chez ces hommes le sentiment national martiniquais, guadeloupéen ou réunionnais [...]. En pays colonisé c'est presque toujours le sentiment de l'injustice qui détermine l'éveil ou le réveil du nationalisme indigène⁴¹.

Au moment du vote de la loi de départementalisation, en 1946, le sentiment national est, pour Césaire, non seulement inexistant mais également non souhaitable. C'est ce qui fait dire à l'écrivain Raphaël Confiant, qui prend le soin de se définir comme césairien⁴², que le sentiment national d'Aimé Césaire est le fruit « du dépit et de la désillusion ». « Sa conception du sentiment national, précise-t-il, est pour le moins curieuse : celle-ci ne naît pas de la domination étrangère et d'une prise de conscience identitaire, mais simplement du refus de la métropole d'accéder aux desiderata des colonies ou alors du non-respect de ses promesses⁴³. »

Ni trahison ni inconséquence, les positions de Césaire à la fin des années 1940 expriment une étape dans le processus de construction d'une conscience nationale, à une époque où l'environnement international et les rapports de forces politiques laissent penser que l'émancipation des peuples colonisés pourra se faire sur un mode pacifique et égalitaire.

... au *Discours sur le colonialisme*

Quelques années après le vote de la loi de départementalisation, Césaire publie en 1950 *Discours sur le colonialisme*, qui deviendra rapidement un livre culte des militants nationalistes. Entre-temps, la marine française bombarde le port d'Haiphong en novembre 1946, entraînant la destruction totale de la ville. Entre-temps également se sont déroulés les massacres de Madagascar en 1947-1948. L'insurrection indépendantiste qui éclate fin mars 1947 est réprimée dans le sang. Le colonialisme français montre son véritable visage. Les massacres de mai 1945 en Algérie ne peuvent plus être présentés comme un drame isolé. Ils sont, avec les autres massacres, l'expression d'un refus du colonialisme français de prendre en compte les aspirations nationales des peuples colonisés.

Ces violences coloniales poussent Césaire à produire un des plus beaux réquisitoires contre le colonialisme. Dans ce texte, à « l'innocente question initiale : qu'est-ce en son principe la colonisation ? », Césaire apporte cette réponse :

[Il s'agit] de convenir de ce qu'elle n'est point ; ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de Dieu, ni extension du Droit ; d'admettre une fois pour toutes, sans volonté de broncher aux conséquences, que le geste décisif est ici de l'aventurier et du pirate, de l'épiciier en grand et de l'armateur, du chercheur d'or et du marchand, de l'appétit et de la force, avec, derrière, l'ombre portée, maléfique, d'une forme de civilisation qui, à un moment de son histoire, se constate obligée, de façon interne, d'étendre à l'échelle mondiale la concurrence de ses économies antagonistes⁴⁴.

De manière incisive, nette et précise, Aimé Césaire distingue ici les causes réelles de la colonisation des justifications idéologiques qui lui ont été apportées. S'appuyant sur l'analyse marxiste, il porte l'attention sur le fonctionnement économique du capitalisme qui le pousse à s'étendre au-delà des frontières nationales. Quand à la soi-disant « mission civilisatrice », Césaire précise :

Et je dis que de la colonisation à la civilisation, la distance est infinie ; que, de toutes les expéditions coloniales accumulées, de tous les statuts coloniaux élaborés, de toutes les circulaires ministérielles expédiées, on ne saurait réussir une seule valeur humaine⁴⁵.

Si la colonisation n'est pas civilisation, qu'est-elle donc ? Césaire répond

par une équation : « colonisation = chosification⁴⁶ ». Dès lors, explique Césaire, la colonisation ne peut être réformée. Elle est vouée à la destruction. Elle ne peut être détruite que par une révolution. Il ne s'agit donc plus d'humaniser la colonisation, de faciliter l'assimilation, de mettre fin aux excès du colonialisme mais de détruire le système colonial lui-même.

Aimé Césaire replace le combat anticolonial dans le contexte de l'époque, celui du combat contre le nazisme auquel ont participé de nombreux colonisés. Il souligne l'incohérence qu'il y a à dénoncer d'un côté les méthodes barbares utilisées par les nazis en Europe et, d'un autre côté, à accepter et à utiliser massivement des méthodes comparables dans les territoires colonisés d'Afrique, d'Asie ou d'Amérique. Si le nazisme a été possible c'est que ses pratiques étaient déjà à l'œuvre de manière massive dans les colonies. Alors que la colonisation a mis en avant l'idée d'une « œuvre civilisatrice », Aimé Césaire affirme qu'elle a décivilisé les pays colonisateurs :

Il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à déciviliser le colonisateur, à l'abrutir au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral⁴⁷.

Un texte aussi fort, dans le style comme dans le fond, ne peut avoir qu'un effet immédiat et puissant sur les lecteurs issus des colonies. L'écrivain béninois Guy Ossito Midiohouan souligne en parlant de l'impact du *Discours sur le colonialisme* : « On n'a pas assez montré l'influence de ce livre qui eut un grand retentissement sur les écrivains nationalistes africains⁴⁸. » Le *Discours* et la conférence afro-asiatique de Bandung sont, pour cet intellectuel, les deux facteurs qui provoquent le passage de la lutte culturelle à la lutte politique et assurent une « primauté du politique sur le culturel⁴⁹ » dans la pensée des étudiants noirs en métropole. De manière significative Frantz Fanon met en épigraphe de son premier livre, *Peau noire, masques blancs*, publié en 1952, une citation du *Discours sur le colonialisme*.

Contre le « fraternalisme »

La première publication du *Discours sur le colonialisme* en juin 1950 est le fait d'une maison d'édition du Parti communiste français : les éditions Réclame. Elle est préfacée par Jacques Duclos, qui deviendra dans les mois suivants secrétaire général du PCF. Aimé Césaire choisit de mettre en exergue du livre une citation du dirigeant communiste : « Le colonialisme, une honte du XX^e siècle. » La préface et l'exergue ne figurent plus dans la deuxième édition, publiée en 1955 par Présence africaine, ni dans les éditions ultérieures. En l'espace de cinq ans, Césaire prend ses distances avec le PCF.

Le Parti communiste français est indéniablement celui qui a le plus aidé les

mouvements et leaders indépendantistes de l'Empire français. Le soutien financier, la formation des militants, les actions de solidarité distinguent ce parti de tous les autres.

Cependant, la ligne politique du PCF sur la question coloniale a fluctué au gré des conjonctures politiques. À l'époque du Front populaire par exemple, l'alliance avec la SFIO pousse les communistes à abandonner le mot d'ordre d'indépendance des colonies au profit de celui d'assimilation⁵⁰. La même logique assimilationniste resurgit dans les années 1940. La revendication d'indépendance immédiate est, dans cette logique, présentée comme dangereuse : elle ferait le jeu de l'ennemi, d'abord allemand, puis américain. Le soutien à l'Union française fait disparaître l'indépendance, même comme perspective à long terme : « Si, dans le présent, l'indépendance était illusoire, dans le futur, elle devenait inutile⁵¹. »

Cette analyse conduit le PCF à présenter les manifestations du 8 mai 1945 en Algérie de la manière suivante : « À Sétif, attentat fasciste le jour de la victoire ». Ce titre, publié dans *L'Humanité* le 11 mai 1945, est suivi d'une déclaration, reproduite sans réserve, du gouverneur général en Algérie parlant « d'éléments troubles d'inspiration hitlérienne ». La même analyse se retrouve à propos des soulèvements indépendantistes de Syrie et du Liban à propos desquels le PCF dénonce l'activité d'« agents doriotistes en Syrie⁵² ». L'insurrection de Madagascar en 1947 est appréhendée de la même façon : « À Madagascar comme dans d'autres parties de l'Union française, déclare Maurice Thorez à la tribune du onzième congrès du PCF, certaines puissances étrangères ne se privent pas d'intriguer contre notre pays⁵³. »

A *contrario*, le Parti communiste se mobilise fortement pour des négociations au Vietnam. En dépit des positions prises en mai 1945, le PCF et le Parti communiste algérien (PCA) font « campagne pour la libération des détenus depuis l'automne 1945 et dénoncent la démesure de la répression⁵⁴ ». À Madagascar, le PCF dénonce l'arrestation des députés malgaches en avril 1947 puis la « terreur coloniale⁵⁵ ». Enfin, après le déclenchement de la guerre de libération nationale algérienne, les positions du PCF restent « incertaines et ambiguës » pour reprendre l'expression de Diego Masson, un des porteurs de valises du réseau Jeanson puis militant au sein du FLN. En 1955, ce militant était « de plus en plus insatisfait de cette politique qui, bien qu'opposée à la répression, refusait toute idée d'indépendance⁵⁶ ».

C'est dans ce contexte que Césaire décide de s'adresser directement à Maurice Thorez, secrétaire général du PCF, le 24 octobre 1956. Les massacres de Sétif et Guelma sont déjà vieux de neuf ans, ceux de Madagascar de sept. La guerre d'Algérie a débuté depuis deux ans et le PCF vient de voter les pouvoirs spéciaux à Guy Mollet le 12 mars. Enfin, le rapport Khrouchtchev et l'insurrection hongroise marquent également cette année 1956.

Que dit Aimé Césaire de la question coloniale dans cette *Lettre à Maurice Thorez* ? Il commence par reprocher au PCF de traiter la question coloniale comme une question secondaire sur laquelle on peut, une nouvelle fois,

transiger pour des besoins tactiques :

C'est assez dire que nous sommes convaincus que nos questions, ou si l'on veut la question coloniale, ne peut pas être traitée comme une partie d'un ensemble plus important, une partie sur laquelle d'autres pourront transiger ou passer tel compromis qu'il leur semblera juste de passer eu égard à une situation générale qu'ils auront seuls à apprécier⁵⁷.

Que l'on ne s'y trompe pas. Aimé Césaire ne considère pas que la lutte anticoloniale est entièrement détachée des autres luttes (contre le fascisme, pour la paix et le désarmement, etc.). Ce que reproche Aimé Césaire, c'est le sacrifice des intérêts des peuples colonisés sur l'autel de l'unité avec les socialistes. Il donne dans son courrier l'exemple, alors tout récent, du vote des pouvoirs spéciaux à Guy Mollet par les élus communistes – décision dont, dit-il, « nous n'avons aucune garantie qu'elle ne puisse se renouveler⁵⁸ ».

C'est donc le lien de subordination entre le PCF et les mouvements pour l'émancipation nationale que Césaire remet en cause :

Ce n'est pas volonté de se battre seul et dédain de toute alliance. C'est volonté de ne pas confondre alliance et subordination. Solidarité et démission. Or c'est là très exactement de quoi nous menacent quelques-uns des défauts très apparents que nous constatons chez les membres du Parti communiste français : leur assimilationnisme invétéré ; leur chauvinisme inconscient ; leur conviction passagèrement primaire – qu'ils partagent avec les bourgeois européens – de la supériorité omnilatérale de l'Occident ; leur croyance que l'évolution telle qu'elle s'est opérée en Europe est la seule possible ; la seule désirable ; qu'elle est celle par laquelle le monde entier devra passer⁵⁹.

Même « bienveillante » la subordination est devenue insupportable. Aimé Césaire invente le terme de fraternalisme :

Inventons le mot : c'est du « fraternalisme ». Car il s'agit bel et bien d'un frère, d'un grand frère qui, imbu de sa supériorité et sûr de son expérience, vous prend la main (d'une main hélas ! parfois rude) pour vous conduire sur la route où il sait se trouver la Raison et le Progrès [...]. Dans ces conditions, on comprend que nous ne puissions donner à personne délégation pour penser pour nous ; délégation pour chercher pour nous ; que nous ne puissions désormais accepter que qui que ce soit, fût-ce le meilleur de nos amis, se porte fort pour nous⁶⁰.

Une telle clarification ne pouvait que toucher fortement de nombreux militants qui ont fait leurs premières armes avec le PCF, qui ont été formés par lui, qui ont mené des combats avec lui, qui ont bénéficié de son soutien. Ces militants trouveront dans le concept de fraternalisme une description de leurs rapports contradictoires avec le PCF, rapports faits à la fois de solidarité et de subordination.

Avec son *Discours sur le colonialisme* et sa lettre à Maurice Thorez, Césaire opère un basculement : celui du passage de l'affirmation identitaire à la remise en cause radicale du colonialisme et contribue ainsi à la transition entre deux moments de la conscience nationale. Pour la Martinique, le poète estime que les conditions de l'indépendance ne sont pas réunies mais il dénonce les violences et les inégalités de la colonisation. Pour l'Afrique, ses

positions sont celles d'un soutien aux luttes de libération nationale qui s'accélérent. Il pense cependant qu'une sortie pacifique de la colonisation reste possible et souhaitable. Il n'est pas le seul. Au Cameroun, Ruben Um Nyobè partage cette croyance – qui lui coûtera la vie.

Notes du chapitre 4

- a. L'hysope est un arbrisseau vivace appelé également « herbe sacrée ».
- b. Il en est d'ailleurs de même sur le plan politique. Césaire restera silencieux en 1960, lorsque Senghor, devenu président de la République sénégalaise, fera voter à l'ONU pour faire accréditer Joseph Kasavubu comme représentant légitime du Congo à la place de Patrice Lumumba ou pour s'opposer au projet de résolution afro-asiatique exigeant un référendum d'autodétermination en Algérie sous contrôle de l'ONU.

Ruben Um Nyobè

Ce que nous voulons affirmer une fois de plus, c'est que nous sommes contre les colonialistes et leurs hommes de main, qu'ils soient blancs, noirs ou jaunes, et nous sommes les alliés de tous les partisans du droit des peuples et nations à disposer d'eux-mêmes, sans considération de couleur.

Ruben UM NYOBÈ,
« Religion ou colonialisme ? », avril 1955.

La trajectoire d'Aimé Césaire marque le passage de l'affirmation identitaire à la prise de conscience nationale. Le parcours du Camerounais Ruben Um Nyobè (1913-1958) incarne pour sa part la transformation de cette conscience en action et témoigne de la popularisation du combat nationaliste dans le contexte d'après guerre. La formation politique qu'il reçoit au sein du Cercle d'études marxistes, l'expérience syndicale, la croyance profonde dans la force du droit international et de l'ONU et l'attachement à la non-violence sont autant de dimensions étroitement liées aux nouvelles possibilités ouvertes par la défaite du nazisme.

La force du droit international : « Le Cameroun est un pays libre ! »

Um Nyobè voit le jour en 1913, la même année qu'Aimé Césaire, dans un Cameroun sous protectorat allemand. Les rois douala ont en effet signé en 1884 avec les Allemands un traité dans lequel ils abandonnent « totalement aujourd'hui [leur] droits concernant la souveraineté, la législation et

l'administration de [leur] territoire¹ ». Les frontières du protectorat ainsi fondé sont l'objet de négociations à la conférence de Berlin (1885). Une série d'accords avec la France et la Grande-Bretagne s'ensuit qui stabilise dès 1901 les frontières du territoire. Mais la défaite allemande pendant la Première Guerre mondiale met le Cameroun dans une situation juridique nouvelle. Ce que Ruben Um Nyobè résumera ainsi lorsque, quelques décennies plus tard, il défendra à la tribune de l'ONU la cause de l'indépendance du Cameroun :

Au moment où se termine la guerre de 1914-1918, le Cameroun ne se trouve lié ni par un acte de colonisation antérieur ni par un acte de « protectorat », l'accord conclu avec les Allemands ayant expiré en 1913. Ainsi donc, juridiquement, le Cameroun est un pays libre à la fin de la Première Guerre mondiale².

La position de la France et de la Grande-Bretagne est bien différente, au sortir de la Grande Guerre. Victorieuses des Allemands, les deux puissances coloniales souhaitent en effet annexer la partie du Cameroun que le conflit les a amenées à occuper. Mais cette ambition se heurte à la politique des États-Unis. Le président Woodrow Wilson prononce le 8 janvier 1918, devant le Congrès américain, une déclaration en quatorze points détaillant les buts de guerre des États-Unis. Le point 5 préconise :

Un arrangement librement débattu, dans un esprit large et absolument impartial, de toutes les revendications coloniales, basé sur la stricte observation du principe que, dans le règlement de ces questions de souveraineté, les intérêts des populations en jeu pèseront d'un même poids que les revendications équitables du gouvernement dont le titre sera à définir³.

En cohérence avec sa déclaration et en opposition avec les ambitions annexionnistes des Britanniques et des Français, Wilson défend le principe d'une internationalisation, sous la forme d'un mandat de la Société des Nations, des anciennes colonies allemandes. L'administration des territoires sous mandat est finalement confiée aux puissances coloniales faisant de ce fait de l'internationalisation « un camouflage de la colonisation pure et simple⁴ ».

Malgré cette annexion de fait, le Cameroun n'a juridiquement jamais été une colonie. Une telle caractéristique n'est pas sans conséquence sur le processus de décolonisation du Cameroun : les nationalistes – et Ruben Um Nyobè en particulier – feront du droit international l'arme principale de leur combat pour l'émancipation. De même, le partage du Cameroun entre Britanniques et Français les conduit à proposer en 1955 de reprendre l'orthographe allemande du Territoire « Kamerun » de façon, comme l'explique Um Nyobè, à marquer l'opposition des populations à « la division arbitraire de notre pays, division qui a malencontreusement donné lieu aux appellations “Cameroun” ou “Cameroons” suivant qu'on avait affaire à la domination française ou à la domination anglaise⁵ ».

Um Nyobè fréquente les écoles presbytériennes dans la partie occupée par la France d'un Cameroun divisé. Il fait partie de cette minorité d'indigènes

ayant accès à la scolarisation. Fils de paysans, il sera par la suite promu fonctionnaire, d'abord dans le domaine des finances, ensuite dans l'administration judiciaire.

L'après-Seconde Guerre mondiale se traduit au Cameroun, comme dans les autres colonies françaises, par l'obtention de nouveaux droits : droit de se syndiquer et de fonder des partis politiques, suppression du travail forcé et du régime de l'indigénat, etc. Mais de la reconnaissance d'un droit à sa mise en pratique effective, il y a généralement, en situation coloniale, une longue période au cours de laquelle les indigènes sont contraints de se battre. Le régime de l'indigénat subsiste ainsi plusieurs années après son abrogation officielle. Ces nouveaux droits accélèrent cependant la prise de conscience chez les jeunes « évolués » camerounais. Une prise de conscience syndicale, puis nationale.

Du syndicalisme au nationalisme

Cette prise de conscience est en outre facilitée par une poignée d'anticolonialistes blancs installés aux colonies. Membres du PCF, ceux-ci suivent en effet la consigne de leur parti, en 1943, de mettre en place des « Groupes d'études communistes » (GEC) dans les territoires où ils sont installés⁶. En septembre 1945, le secrétariat du PCF fixe trois objectifs à ces groupes : agir auprès des Africains, constituer des syndicats regroupant Africains et Européens, et constituer dans chaque territoire un parti progressiste africain⁷.

Un GEC se met en place à Yaoundé de juin 1944 à septembre 1945 sous le nom de Cercle d'études marxistes. Il est fondé par l'instituteur communiste et syndicaliste Gaston Donnat et l'artiste communiste Maurice Méric. Ruben Um Nyobè « le plus attentif, le plus participant, le mieux préparé à ce genre d'activités, y a acquis une formation qui a contribué à faire de lui le grand dirigeant tel qu'il se révéla dès 1948 », rapportera plus tard Gaston Donnat⁸.

La question syndicale est, bien entendu, abordée dans les réunions du Cercle. Avant même la parution du décret autorisant la syndicalisation, la séance du 28 juillet 1944 est consacrée à ce thème⁹. La mise en œuvre pratique est immédiate. Le 18 décembre 1944 est fondée l'Union des syndicats confédérés du Cameroun (USCC) qui s'affilie à la CGT¹⁰. La mobilisation est intense et, comme le relève l'ex-militante Marie-Irène Ngapeth Biyong dans ses mémoires, Ruben Um Nyobè se révèle un propagandiste hors pair :

Calme et plein de dynamisme, ce jeune militant syndicaliste, Ruben Um Nyobè [...], s'attelle à l'organisation méthodique des travailleurs. Il les regroupe par secteurs d'activité. Très tôt, il gagne la confiance d'un grand nombre de travailleurs et [...] la CGT s'implante profondément dans tous les secteurs et particulièrement dans le secteur

En situation coloniale, la question sociale débouche presque naturellement sur la question nationale. En témoigne la manifestation que les syndicats organisent le 8 mai 1945, à Yaoundé, capitale administrative du Territoire. Devant la banderole appelant à « enterrer » dans un même geste « le nazisme, le racisme et le colonialisme », les colons blâment : « Les Européens voyant passer les Camerounais avec une telle banderole n'eurent pas la larme à l'œil, mais furent choqués, scandalisés : ils sentaient bien qu'il y avait quelque chose de changé dans leur "chasse gardée"¹². » Si les colons sont « choqués », les indigènes, eux, ne supportent plus les discriminations racistes, en particulier en matière salariale. En exigeant l'égalité de traitement, les travailleurs camerounais se confrontent au colonialisme. « Aux revendications salariales, résume l'historien Martin-René Atangana, ne tardèrent pas à se conjuguer celles remettant en cause les relations d'autorité entre l'administration française et les populations camerounaises. La revendication prenait ainsi un tour anticolonialiste¹³. »

Gaston Donnat date de la mi-mai 1945 la discussion au sein du Cercle d'études marxistes (rebaptisé Cercle d'études sociales et syndicales) portant sur la création d'« un mouvement national camerounais avec comme objectif : l'indépendance¹⁴ ». Deux facteurs accélèrent ensuite le développement d'une conscience nationaliste chez les militants. Le premier est la répression à Douala, en septembre 1945, d'une grève des cheminots qui s'étend rapidement à tous les secteurs d'activité et aux nombreux chômeurs qui peuplent la capitale économique du Cameroun. Les colons, auxquels l'administration distribue des armes, tirent sur une manifestation la faisant dégénérer en émeute. « Les Européens se mirent à tourner dans Douala, explique l'historien Richard Joseph, spécialiste du mouvement national camerounais, et la suite ne peut être décrite que comme un massacre, les huit morts et les vingt blessés du rapport officiel ne reflétant certainement pas la réalité. Les Blancs utilisèrent même un avion, duquel ils mitraillèrent les émeutiers¹⁵. » Les dizaines d'assassinats de septembre 1945 cimentent le nationalisme de nombreux jeunes Camerounais. L'expulsion vers la métropole des militants français de l'USCC, dans les semaines qui suivent les événements de septembre 1945, accélère le transfert des postes de responsabilité syndicaux aux jeunes militants camerounais. Um Nyobè devient secrétaire général de l'USCC en 1947. L'expérience syndicale a préparé ces jeunes militants au combat pour l'indépendance.

Le second facteur qui favorise la cristallisation du sentiment national au Cameroun après guerre est la création du Rassemblement démocratique africain (RDA). Ruben Um Nyobè participe, en tant que secrétaire général de l'USCC, au premier Congrès du nouveau parti panafricain qui se tient à Bamako en octobre 1946. Tandis que l'Ivoirien Félix Houphouët-Boigny occupe le poste de président, Um Nyobè devient un des vice-présidents du

mouvement. De retour au Cameroun, il se met au travail pour fonder un mouvement national en lien avec la dynamique du RDA. C'est dans ce cadre que sera fondée, en avril 1948, l'Union des populations du Cameroun (UPC), dont Um Nyobè devient le secrétaire général – et la figure emblématique – quelques semaines plus tard.

Ne pas agir « par le sommet »

Son parcours au sein du Cercle d'études sociales a convaincu Um Nyobè de l'importance de la formation aussi bien des « cadres » politiques que des « masses » populaires. Quant à son expérience syndicale, elle lui a fait comprendre qu'il existe une articulation intime entre le combat politique, collectif et général, et la défense des intérêts matériels immédiats.

L'attention aux conditions matérielles de vie des classes populaires urbaines et rurales est une constante de la pensée politique d'Um Nyobè. S'il est un des premiers leaders politiques, en Afrique subsaharienne francophone, à avancer aussi nettement le mot d'ordre d'indépendance, jamais il ne sépare la perspective indépendantiste du combat pour les revendications immédiates.

C'est en partant des préoccupations immédiates des populations qu'Um Nyobè fait progresser chez elles la conscience nationale, c'est-à-dire la conscience d'appartenir à une communauté de situation et de destin. Comme le souligne l'historien Louis Ngongo, le syndicaliste est toujours présent dans l'homme politique :

L'expérience syndicale de Ruben Um Nyobè lui donne [...] un avantage indéniable sur d'autres leaders politiques. Au lieu de s'envoler dans des théories fumeuses de liberté, d'indépendance..., le secrétaire général de l'UPC fait passer ses idées en assumant les préoccupations des manœuvres des villes et des paysans des brousse : le prix du cacao, comparé au prix du sel et des menus articles importés d'Europe, l'accroissement du chômage, l'insuffisance des hôpitaux et des écoles¹⁶.

Pour mener à bien ces luttes, Um Nyobè appelle inlassablement les ouvriers et les paysans à s'organiser. L'USCC est, bien sûr, une de ces organisations que l'UPC appelle à renforcer. Décrivant les luttes de ce syndicat dans les différents secteurs où il est implanté (travailleurs du bâtiment, dockers, fonctionnaires, employés du secteur privé, manœuvres, travailleurs des écoles et hôpitaux des Missions protestantes), Martin René Atangana souligne la diversité de ses combats :

Le syndicat exerçait une pression constante dans de nombreux domaines, depuis les questions fondamentales des salaires jusqu'aux demandes telles que la fin de l'immigration des Européens sans qualification, et la campagne contre le tutoiement insultant des fonctionnaires et autres employés camerounais par les Blancs¹⁷.

Le même effort d'organisation est déployé pour structurer un mouvement de femmes camerounaises. Le 3 août 1952 est ainsi constituée l'Union démocratique des femmes camerounaises (UDEFEC). Tout en luttant pour « la défense de la famille camerounaise dans le domaine matériel, moral, intellectuel et culturel [et] la défense du droit des femmes sur le plan économique, social et civique », souligne Marie-Irène Ngapeth Biyong, qui deviendra secrétaire générale de cette organisation en 1954, l'UDEFEC explique inlassablement « qu'aucune amélioration ne peut apporter le bien-être dans les familles camerounaises aussi longtemps que le pays restera sous domination étrangère¹⁸ ». Avec la Jeunesse démocratique du Cameroun (JDC), constituée deux ans plus tard, l'UPC s'intéresse également aux jeunes générations.

L'information sur les luttes de ces différentes organisations est diffusée dans tout le pays par trois organes de presse : le mensuel *La Voix du Cameroun*, le bimensuel *Lumière* et l'hebdomadaire *L'Étoile*. Un autre journal est publié à l'intention de la jeunesse (*La Vérité*) ainsi que des brochures reproduisant les discours d'Um Nyobè et les travaux des congrès du parti. L'organisation de tous les secteurs de la population à partir de leurs revendications immédiates, et l'effort mené – en dépit des faibles moyens financiers dont dispose l'UPC – pour diffuser les idées de justice sociale et d'émancipation contribuent puissamment à renforcer chez les Camerounais la conscience d'appartenir à une seule nation, et une nation en lutte pour son indépendance.

Si, pour Ruben Um Nyobè, l'organisation est nécessaire, elle n'est pas pour autant suffisante. Mesurant l'état de sous-éducation et d'analphabétisme de la quasi-totalité de la population et conscient du rôle primordial joué par le Cercle d'études marxistes dans sa propre formation, il sait combien les forces adverses sont puissantes : l'école coloniale, qui forme les petits Camerounais à devenir de dociles exécutants, ou l'Église qui, complice de l'ordre colonial, prêche partout l'obéissance aux puissants. À l'effort d'organisation, il convient donc d'ajouter une attention permanente à l'éducation politique.

Il s'agit d'abord de lutter contre la désinformation massive visant à déformer les analyses et prises de position de l'UPC. Il s'agit ensuite d'expliquer simplement et pédagogiquement les différents axes du programme du mouvement national. Enfin, le contact direct avec les ouvriers et les paysans est considéré comme incontournable pour mener à bien ces tâches. Inlassablement, Ruben Um Nyobè parcourt le Territoire pour des tournées de conférences. Il s'y révèle un tribun capable de simplifier sans galvauder, de trouver des exemples accessibles aux plus modestes tout en expliquant ce qui les relie au contexte politique général, national ou international.

L'éducation politique suppose pour Um Nyobè un parti éduqué et organisé. Sur le plan de l'éducation des écoles du parti sont organisées et Um Nyobè ne cesse d'appeler à « déployer tous les efforts pour élever le niveau idéologique des militants et responsables¹⁹ ». Sur le plan organisationnel, Um Nyobè

insiste en permanence sur le renforcement des « comités de base ». Il s'agit de construire un parti agissant par en bas. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il préfère parler de l'UPC comme d'un « mouvement » plutôt que d'un « parti ». « Notre mouvement étant le mouvement du peuple, précise-t-il en 1955, rien de valable et de constructif ne peut être réalisé si nous agissons par le sommet comme les colonialistes²⁰. » Si l'UPC s'organise, travaille avec les syndicats, rédige des tracts et des journaux, structure des mouvements de femmes et de jeunes, ce n'est pas pour prendre le pouvoir – comme affecte de le croire l'administration coloniale –, c'est pour partager des idéaux avec les populations et porter la parole de ces dernières. Lesquelles surnomment rapidement le secrétaire général « Mpodol », littéralement le porte-parole.

Émancipation sociale et indépendance nationale

Attentif à ne jamais dissocier les aspirations populaires immédiates et la défense d'intérêts collectifs généraux, l'Union des populations du Cameroun n'a cessé d'insérer la revendication d'indépendance nationale dans le triptyque qu'elle constitue avec la justice sociale et la réunification de l'ex-Kamerun allemand injustement fractionné. Indépendance, réunification et justice sociale resteront les lignes directrices dans la pensée et dans l'action politique d'Um Nyobè jusqu'à son assassinat en 1958.

Rappelant que l'UPC est une des premières organisations à revendiquer l'indépendance en Afrique subsaharienne, le politologue Jean-François Bayart souligne le « rôle central » que joue cette formation politique dans l'Afrique française d'après guerre : « Elle ouvrit la voie à l'émancipation du Cameroun mais, par-delà, également à celle de l'Afrique noire francophone²¹. » La précocité de la revendication d'indépendance nationale n'est pas la seule particularité de l'UPC. Le lien avec l'émancipation sociale et l'égalité économique est également plus construit et plus présent dans les écrits et les discours d'Um Nyobè que dans ceux d'autres figures nationalistes d'Afrique francophone.

L'origine sociale et l'expérience syndicale d'Um Nyobè le conduisent à considérer comme indissociables les revendications économiques et les revendications politiques, comme il l'explique en 1952 :

Le patronat est soutenu par l'administration et cette administration ne peut mener une politique d'oppression nationale dans nos pays qu'en se servant des armes économiques et des moyens matériels détenus en grande partie par les entreprises privées. L'UPC considère, et les militants syndicaux sont de cet avis, que l'émancipation économique de nos populations est impossible sans les conquêtes politiques nécessaires au progrès économique, social et culturel des habitants²².

Ces propos portent sur les revendications immédiates sur les plans tant économique que politique. La même logique est affirmée, dès 1950, pour

dénoncer les fausses indépendances qui s'annoncent en Afrique et qu'expérimentent à l'époque plusieurs pays d'Asie :

Là où la pseudo-indépendance a été accordée, surtout par l'impérialisme anglais ou hollandais, les peuples des pays intéressés n'ont pas tardé d'entreprendre une lutte active pour arriver à la véritable indépendance nationale et marcher dans la voie de la démocratie²³.

Si Um Nyobè n'expose pas de programme économique pour l'après-indépendance, il se positionne en revanche contre les liens néocolonialistes qu'il entrevoit sans que le terme soit encore prononcé. Dans une interview donnée au *Midi libre* en 1956, alors que la répression française se déchaîne contre les militants « kamerunais », il ne rejette pas en bloc l'idée, avancée par son intervieweur, d'une possible « collaboration » entre la France et un Cameroun devenu indépendant. Mais, précise le secrétaire général de l'UPC, cela doit correspondre à un « désir sincère de la France et des Français, et à la condition qu'une telle collaboration n'implique pas de conditions politiques ou d'autres servitudes similaires²⁴ ».

Um Nyobè est un des premiers leaders nationalistes africains à comprendre les dangers d'une indépendance simplement formelle, c'est-à-dire se limitant à la sphère politique. Cette conscience des dangers de ce qui sera appelé ultérieurement le néocolonialisme, le pousse à être attentif aux stratégies de partition du Cameroun que développent les puissances occupantes. À celles-ci, il convient de répondre en reliant indépendance et réunification.

L'enjeu de la réunification

Au moment historique où se constitue l'UPC, l'espoir d'un changement rapide né de l'après-guerre est déjà déçu. La Constitution française de 1946 – qui fonde l'Union française – instaure une assemblée de l'Union française qui est purement consultative et institue le système du double collège électoral (ce qui, dans le cas de l'« Assemblée représentative » du Cameroun, signifie « d'un côté un conseiller pour 250 Européens [...]. Et de l'autre un conseiller pour 166 000 Camerounais²⁵ »). De surcroît, les accords de tutelle, signés en décembre 1946 dans le cadre des Nations unies et prolongeant le système du mandat de la SDN, permettent à la France, selon leur article 4, d'administrer le Territoire « comme partie intégrante du territoire français » en s'octroyant les « pleins pouvoirs de législation, d'administration et de juridiction »²⁶. En d'autres termes, souligne Um Nyobè, le système de la « tutelle » onusienne permet à la France de décréter « l'inclusion pure et simple de notre pays dans l'empire colonial français²⁷ ». (Les accords de tutelle pour le Cameroun sous administration britannique reprennent les mêmes formulations.)

Les deux puissances administrantes du Cameroun tentent de jouer la

politique du fait accompli afin de faire valider par l'ONU la partition définitive de l'ex-Kamerun allemand. Pendant que la France tente d'intégrer dans l'Union française la partie du Territoire qu'elle administre, le Royaume-Uni cherche de son côté à intégrer la sienne dans le Nigéria voisin, l'une des principales colonies britanniques en Afrique. Accepter l'Union française revient ainsi, pour les Camerounais, à renoncer à la réunification. « C'est donc dire, explique Ruben Um Nyobè, que, pour le Cameroun, la question d'être membre ou non de l'Union française ne saurait être posée avant la réunification et avant la constitution d'un gouvernement camerounais, comportant d'autre part la création d'une Assemblée législative camerounaise²⁸. »

Or, pour Ruben Um Nyobè, sans la réunification, l'indépendance est artificielle. La réunification est une condition *sine qua non* d'une indépendance économiquement viable capable d'assurer de véritables droits aux travailleurs : « Et quand nous posons la question de la réunification, nous avons la conscience de soutenir l'ensemble des revendications des masses camerounaises car, nous ne cesserons de le répéter, tant que les conquêtes politiques ne seront pas effectives, aucune amélioration véritable du sort des travailleurs ne pourra intervenir²⁹. »

On le voit dans son argumentaire, Ruben Um Nyobè est un fin stratège qui sait articuler ses revendications en mêlant souplesse tactique et fermeté sur les principes. C'est cette articulation virtuose entre souplesse et fermeté qui explique pourquoi l'UPC est longtemps restée très modérée sur la question de l'échéance de la tutelle onusienne sur le pays. Pendant des années, face à une France cramponnée à la thèse de l'« indépendance prématurée », le mouvement se contente en effet de réclamer qu'un délai soit fixé pour que l'indépendance du Cameroun devienne réalité. « Nous sommes modérés dans notre action, précise ainsi Um Nyobè en 1952. Nous ne demandons pas d'indépendance immédiate. Nous demandons l'unification immédiate de notre pays et la fixation d'un délai pour l'indépendance³⁰. » Ce n'est que lorsque l'administration française lance, au cours des premiers mois de l'année 1955, une offensive contre ses militants pour mieux préparer une « indépendance sous contrôle », que l'UPC revendiquera l'indépendance et la réunification *immédiates* du pays estimant que « la question du délai se trouve périmée³¹ ». La radicalisation des positions d'Um Nyobè et ses camarades n'a fait que suivre celle de l'oppression coloniale.

La modération tactique de Ruben Um Nyobè fera de lui un rassembleur de toutes les sensibilités nationales. La fermeté sur les principes en fera un homme à abattre pour le système colonial. L'alliance des deux le transforme en référence bien au-delà de son pays.

L'arme du droit

Ce qui est également frappant dans la stratégie de l'UPC et de son secrétaire général, c'est leur confiance dans l'Organisation des Nations unies et dans la force du droit international. Même après les accords de tutelle de 1946 qui mettent pourtant en évidence les limites de l'organisation internationale en matière d'application du droit des peuples, Um Nyobè n'abandonne pas l'idée que le droit international est une arme de combat. C'est pour cette raison que ses discours s'appuient méthodiquement sur de multiples textes juridiques, règlements administratifs et autres conventions internationales. Il demande ainsi sans relâche l'abrogation du fameux article 4 des accords de tutelle qu'il juge contradictoire avec l'esprit du système de tutelle en général et avec l'article 76 de la Charte de Nations unies en particulier. Ce dernier article stipule en effet que les puissances administrantes devront « favoriser » chez les peuples qu'elles administrent « l'évolution progressive vers la capacité à s'administrer eux-mêmes ou l'indépendance³² ».

Pour obliger la France (et la Grande-Bretagne) à respecter cet engagement, l'UPC se saisit de tous les instruments juridiques qu'offre le statut international particulier du Cameroun : elle multiplie les pétitions en direction des Nations unies, organise des manifestations chaque fois qu'une mission d'inspection onusienne se rend au Cameroun (tous les trois ans) et prépare minutieusement chacune des interventions de son secrétaire général à New York (au grand dam des autorités françaises, Um Nyobè est entendu à trois reprises par la commission des tutelles de l'ONU entre 1952 et 1954). Ce contact direct que l'UPC cherche à établir avec l'ONU, court-circuitant ainsi l'administration française, constitue une des stratégies les plus audacieuses et les plus novatrices d'Um Nyobè. Lequel estime que les « Kamerunais » pourront de cette façon faire l'économie de la violence à laquelle la plupart des autres peuples colonisés – qui ne disposent pas de l'arme du droit qu'offre, même de façon limitée, le régime de tutelle – sont obligés de recourir. C'est ce qu'il explique très clairement fin 1952 :

La lutte armée a été menée une fois pour toutes par les Camerounais qui ont largement contribué à la défaite du fascisme allemand. Les libertés fondamentales dont nous revendiquons l'application et l'indépendance vers laquelle nous devons marcher résolument ne sont plus des choses à conquérir par la lutte armée. C'est justement pour prévenir une telle éventualité que la Charte de l'Atlantique et la Charte des Nations unies ont préconisé le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes³³.

S'il sait faire preuve de souplesse tactique, parce qu'il pense que c'est la meilleure manière d'atteindre les objectifs qu'il s'est fixés, Um Nyobè n'est pas pour autant un naïf. Il sait que la politique est toujours une affaire de rapports de forces, à l'échelle locale comme à l'échelle internationale. De fait, sa confiance dans l'ONU est aussi le fruit d'une réflexion sur l'évolution des équilibres internationaux : misant sur l'entrée progressive des pays décolonisés dans l'organisation internationale, il compte sur le soutien de ces « nations sœurs » pour remporter le bras de fer qui oppose, à New York, les nationalistes camerounais aux colonialistes franco-britanniques. D'où cette

vision très optimiste qu'il expose en janvier 1954 :

Mon impression sur les Nations unies est que la constitution d'un bloc arabo-asiatique représente, avec le groupe soviétique et les démocraties populaires, un atout sérieux pour les pays non autonomes, notamment les pays sous tutelle. À ce groupe se joint presque toujours la Yougoslavie dont la position sur les questions coloniales reste bonne. Il y a également quelques pays de l'Amérique latine³⁴.

La conférence de Bandung, en 1955, et les premières indépendances africaines ne feront que renforcer cette conception optimiste des Nations unies et du droit international. Mais c'est précisément au moment de la conférence de Bandung, et alors que les nationalistes algériens lancent leur révolution, que les autorités françaises décident de serrer la vis sur les nationalistes camerounais. Le 13 juillet 1955, alors que ces derniers bénéficient d'une popularité immense au Cameroun et d'un soutien croissant sur la scène internationale, le gouvernement français interdit et dissout purement et simplement l'UPC, privant ainsi Um Nyobè de ses armes favorites au moment précis où celles-ci commençaient à faire leurs preuves.

Unité et construction nationale

Le problème national « kamerounais » ne se limite pas à la question de la réunification des Cameroun « français » et « britannique ». Comme de nombreux autres pays colonisés, le Cameroun est confronté à sa diversité ethnique, culturelle, religieuse. Le colonisateur en a d'ailleurs fait un instrument de division permanent. Les réflexions d'Um Nyobè sur l'unité et la construction nationales restent encore aujourd'hui d'une actualité brûlante.

En réaction au viol colonial, les colonisés valorisent toutes les mémoires et les résistances antérieures à la colonisation. En réaction également, s'enclenche une accélération du processus de construction nationale. Confrontées à la même spoliation, les ethnies et tribus qui se percevaient comme différentes, voire opposées, tendent à se percevoir comme appartenant à une même entité qui transcende les formes antérieures d'identification. Le colonisateur pour sa part, légitime, entre autres, sa présence par la négation d'une réalité nationale viable. Pour contrer l'UPC, la propagande française tente rapidement de susciter des « oppositions africaines » à l'UPC, c'est-à-dire de trouver des Africains dociles prêts à s'opposer aux nationalistes et à légitimer le système colonial.

Ruben Um Nyobè sera un penseur de la construction nationale et un adversaire du tribalisme. Il y a ainsi dans ses écrits une critique acérée de tous les intégrismes ethniques ou régionalistes. Le secrétaire général de l'UPC inscrit son analyse de la catégorie « tribu » dans une perspective historique :

Le tribalisme est l'un des champs les plus fertiles des oppositions africaines. Nous ne sommes pas des « détribaliseurs », comme d'aucuns le prétendent. Nous reconnaissons la valeur historique des ethnies de notre peuple. C'est la source même d'où jaillira la modernisation de la culture nationale. Mais nous n'avons pas le droit de nous servir de l'existence des ethnies comme moyens de luttes politiques ou de conflits de personnes³⁵.

L'avenir, poursuit-il, n'est pas dans le tribalisme mais dans le cadre d'une nation unie qui est le seul à même de réussir la décolonisation et d'assurer un développement réel :

Une telle situation nous impose comme condition première de rompre avec un tribalisme périmé et un régionalisme rétrograde qui, à l'heure actuelle comme dans l'avenir, représentent un réel danger pour la promotion et l'épanouissement de cette nation camerounaise³⁶.

La même approche politique et non ethnique de la nation conduira Ruben Um Nyobè à ne jamais inscrire son combat dans une optique raciale. S'il dénonce les discriminations subies par les Noirs dans le cadre du système colonial, il n'en conçoit aucune « haine » vis-à-vis des peuples des pays colonisateurs. La lutte vise le système colonial et non les Blancs, rappelle-t-il inlassablement. Dans un discours tenu le 17 avril 1955 devant des milliers de personnes, il répond ainsi à la hiérarchie catholique qui, de concert avec l'administration coloniale, accuse l'UPC de « racisme » :

Ce que nous voulons affirmer une fois de plus, c'est que nous sommes contre les colonialistes et leurs hommes de main, qu'ils soient blancs, noirs ou jaunes, et nous sommes les alliés de tous les partisans du droit des peuples et nations à disposer d'eux-mêmes, sans considération de couleur³⁷.

Utilisant les acquis de son éducation dans les missions protestantes, il déconstruit pas à pas l'instrumentalisation coloniale de la religion afin de légitimer l'exploitation coloniale. Il retourne ainsi les arguments de l'adversaire en insérant les textes bibliques – et Dieu lui-même ! – dans la tradition d'émancipation dans laquelle se situent les mouvements anticolonialistes :

Nous avons appris que chacun répondra à Dieu pour son propre compte. Nous en faisons notre principe. C'est pour cela que nous considérons la question religieuse comme une question personnelle devant laquelle chaque individu prend personnellement position. Mais si pour la vie d'au-delà des morts chacun répondra pour son propre compte, les Kamerunaises et les Kamerunais doivent comprendre que tous nous répondrons devant l'Histoire sur notre attitude à l'égard des revendications nationales du peuple kamerunais. C'est pourquoi catholiques, protestants, musulmans, fétichistes et non-croyants, nous devons nous unir et agir ensemble pour hâter l'Unification et l'Indépendance du Kamerun³⁸.

Au-delà de l'aspect polémique d'un tel raisonnement, on ne peut qu'être frappé, au regard des multiples divisions ethniques ou religieuses suscitées ou instrumentalisées aujourd'hui par le néocolonialisme, par l'étonnante

modernité des conceptions d'Um Nyobè.

La même intelligence apparaît dans la réponse qu'il formule à ceux qui taxent l'UPC de « communisme », accusation très puissante en ces temps de guerre froide :

Les peuples coloniaux ne peuvent faire ni la politique d'un parti, ni celle d'un État, ni, à plus forte raison, celle d'un homme. Les peuples coloniaux font leur propre politique, qui est la politique de libération du joug colonial, et dans leur lutte pour cet objectif si noble, les peuples coloniaux observent et jugent. Ils observent les gouvernements, les partis, les personnages, les organes de presse, non sur leurs idéologies et leurs programmes, mais seulement, et seulement, sur leur attitude à l'égard des revendications des populations de nos pays. Voilà la position de l'Union des populations du Cameroun au service du peuple camerounais³⁹.

La question de la violence

Um Nyobè espère une décolonisation progressive, pragmatique, telle qu'elle est envisagée dans les colonies britanniques. Ce n'est qu'en raison du refus obstiné du colonialisme français d'envisager la moindre évolution vers l'indépendance qu'Um Nyobè et ses camarades se résolvent à envisager la violence comme forme de lutte. Le refus initial de la lutte armée, exprimé par le secrétaire général de l'UPC, n'est pas un absolu. Il ne s'inscrit pas dans une philosophie prônant la non-violence comme principe. C'est dans son analyse des rapports de forces, internes et internationaux, que s'enracine son choix d'une lutte pacifique.

Um Nyobè reconnaît la légitimité de la lutte armée ailleurs sur la planète. En avril 1950, il exprime son soutien au combat du peuple vietnamien :

Dans les pays coloniaux, la lutte de libération nationale prend les formes les plus diverses. Pour mieux comprendre la nécessité de cette lutte, je me référerai surtout aux pays coloniaux dépendant de l'impérialisme français. Depuis quatre ans, le peuple vietnamien mène une lutte héroïque pour son indépendance nationale, ceci parce que les colonialistes n'ont pas respecté les accords de mars 1946 qui reconnaissaient l'indépendance du Vietnam⁴⁰.

La position de soutien est la même en ce qui concerne la lutte du peuple algérien que l'UPC « approuve hautement, parce qu'il s'agit d'une lutte de justice et de dignité⁴¹ ». Mais en ce qui concerne le Cameroun, comme on l'a vu, Um Nyobè estime que l'UPC peut, et doit, faire l'économie d'une lutte armée car il sait que le pays n'en a pas les moyens et, surtout, n'y a pas intérêt.

Reste qu'à partir de 1955, lorsque la France, paniquée par la popularité croissante des mots d'ordre nationalistes, décide d'interdire l'UPC et pourchasse ses responsables devenus subitement « hors-la-loi », la question de

la violence se pose à nouveau au sein du mouvement. S'ils affirment toujours vouloir « arriver à l'indépendance sans verser une seule goutte de sang⁴² », les dirigeants nationalistes se retrouvent piégés par la stratégie de violence adoptée par l'administration française. Se battre ou se soumettre ? Confrontés à ce dilemme, une partie des cadres upécistes se rapproche de l'administration française et s'engage dans la voie de la « réforme ». D'autres, à l'instar du président de l'UPC, Félix Moumié, s'envolent rapidement vers l'Égypte de Gamal Abdel Nasser, le Ghana de Kwame Nkrumah et la Guinée d'Ahmed Sékou Touré pour trouver des soutiens à la révolution armée. Um Nyobè pour sa part tente pendant plusieurs mois d'éviter le pire et d'obtenir le retour de l'UPC dans la légalité. Mais, tandis que la France déclenche au Cameroun une guerre sans merci contre les résistants « kamerunais », il doit se rendre à l'évidence et renonce à contrecœur à la voie pacifique. « Les heures de la patience sont comptées », admet-il, en novembre 1956, alors que la France organise des élections (truquées) pour écarter définitivement les « anti-Français » de la scène politique et faire valider par les électeurs camerounais la stratégie française définie par la « loi-cadre Defferre » (voir chapitre 6)⁴³. Un mois plus tard, l'UPC met sur pied ses premières structures armées.

Réfugié à partir de 1955 dans les maquis de sa région natale, la Sanaga-Maritime, où l'armée française installe début 1957 des dispositifs militaires d'exception comparables à ceux que l'on a vu se déployer au Kenya, contre les Mau Mau, et en Algérie, contre le FLN, Um Nyobè vit pendant trois ans, traqué par les militaires français et les milices profrançaises, continuant d'entretenir une correspondance soutenue avec ses alliés locaux et étrangers. Il sera finalement assassiné non loin de son village natal, le 13 septembre 1958, par une patrouille française. Quelques jours plus tard, la France annonce qu'elle prépare l'indépendance du Cameroun. Le 1^{er} janvier 1960, une telle « indépendance » est proclamée par Ahmadou Ahidjo. Lequel, à la tête d'une dictature implacable bénéficiant du soutien indéfectible de Paris, dirigera le pays d'une main de fer pendant plus de vingt ans.

Le parcours d'Um Nyobè et sa fin tragique annoncent le défi majeur auxquels sont confrontés les révolutionnaires à l'ère des indépendances africaines : comment éviter que celles-ci se réduisent à de simples fictions écrites par les puissances coloniales pour leur propre profit ?

II

***Le droit de légitime violence
(1954-1962)***

Diên Biên Phù, Bandung, Suez. Le temps de l'espoir

Des forces irrésistibles ont balayé les deux continents. La mentalité, la spiritualité, la politique du monde entier ont changé et vont continuer à changer. Les quatre coins du monde fourmillent de situations nouvelles, de concepts, de problèmes et d'idéaux nouveaux. Un ouragan d'éveil et de réveil national balaie la Terre, la secoue, la change, la change en mieux. [...] Nous sommes unis par la haine du colonialisme, sous quelque forme qu'il apparaisse ; nous sommes unis par la haine du racisme et par la détermination commune de préserver et de stabiliser la paix dans le monde.

SOEKARNO,
« Discours d'ouverture de la conférence de
Bandung », 18 avril 1955.

Le combat pour les indépendances ne se limite pas à un face-à-face entre colonisateurs et colonisés. Il s'inscrit dans un contexte mondial en mutation profonde après la fin de la guerre de Corée en 1953. Entre cette dernière et la crise dite des missiles de Cuba en 1962, les États-Unis et l'Union soviétique défendent officiellement la « coexistence pacifique » sur fond de course aux armements. L'Afrique est un enjeu majeur pour tous les acteurs pendant cette période. Mais si la guerre froide joue un rôle central dans la dynamique de décolonisation, celle-ci n'est pas sans effet dans la confrontation Est-Ouest.

La mobilisation des colonisés contraint en effet les grandes puissances à adapter leurs stratégies et leurs discours.

L'Afrique au cœur de la guerre froide

Au terme de la guerre de Corée, les États-Unis ne sont pas prêts à risquer une nouvelle aventure militaire. Jusqu'à cette guerre, la position états-unienne est déterminée par deux facteurs. Le premier se situe dans l'axe de la guerre froide et se traduit par la volonté de ne pas se couper des alliés européens. Le secrétaire d'État adjoint aux Affaires africaines et du Proche-Orient, George McGhee, résume cet axe stratégique en mai 1950 en soulignant que « toutes les soi-disant puissances coloniales représentées sur le continent africain sont nos amies et alliées dans la lutte mondiale entre le monde libre et le monde communiste ». Le second facteur est une constante de la stratégie de Washington depuis 1945, à savoir, poursuit McGhee dans le même discours, « le développement progressif des peuples dépendants d'Afrique vers l'autonomie (*self-government*) ou, lorsque les conditions sont favorables, vers l'indépendance¹ ». Ces deux principes permettent à Washington de poursuivre des objectifs stratégiques précis : renforcer l'unité du bloc occidental et prendre pied en Afrique dans les sphères coloniales de leurs alliés. En fonction des circonstances et des rapports de forces, le dosage entre les deux principes varie.

Après la guerre de Corée, l'Union soviétique met pour sa part au cœur de sa stratégie la coexistence pacifique et le désarmement. Dans cette optique, l'Afrique prend une importance croissante à mesure que les pays africains se libèrent du joug colonial. Rappelant sans cesse leur attachement à la cause des peuples opprimés, les dirigeants soviétiques soutiennent dans ce cadre les mouvements de libération nationale, pourfendent les tentations impériales des pays capitalistes et présentent le système soviétique comme une alternative susceptible de libérer les Africains du cercle vicieux de la dépendance.

La victoire vietnamienne de Diên Biên Phủ, en 1954, et la conférence de Bandung, l'année suivante, incitent les États-Unis à faire évoluer leur stratégie. Tirant le bilan de la crise de Suez en 1956, le vice-président Richard Nixon souligne cette évolution :

Pour la première fois, nous avons démontré notre indépendance face à une politique anglo-française qui nous a paru refléter la tradition coloniale. Cette déclaration d'indépendance a eu un effet électrisant sur le monde².

La thèse de l'« indépendance prématurée » formulée par le successeur de George McGhee en octobre 1953³ (voir chapitre 2) est abandonnée au profit d'une nouvelle approche, l'« indépendance graduelle ». La première thèse postule qu'une indépendance prématurée conduirait à une oppression encore

plus forte, la domination bolchevique. La seconde insiste sur la nécessité d'une transition graduelle permettant « de conduire les territoires africains vers l'indépendance, tout en préservant l'équilibre de la région⁴ ».

La modulation du discours des États-Unis répond aussi à des préoccupations intérieures. L'arrestation de Rosa Parks, cette jeune couturière noire qui avait refusé de quitter une place de bus réservée aux Blancs en décembre 1955, déclenche un vaste mouvement de protestation. Ce mouvement, dirigé par Martin Luther King, est une victoire et la Cour suprême déclare inconstitutionnelle la ségrégation dans les bus. Une nouvelle fois l'histoire du mouvement noir états-unien croise celle des nationalistes africains. De retour d'une tournée dans huit pays africains au printemps 1957, où il a en particulier assisté aux cérémonies de l'indépendance du Ghana (le 6 mars), Nixon insiste sur le lien entre question noire aux États-Unis et politique africaine. Dans un rapport au titre significatif, *The Emergence of Africa* (« L'émergence de l'Afrique »), rendant compte de sa tournée, il constate l'espoir que suscite l'indépendance ghanéenne et insiste sur la nécessité d'éliminer la discrimination raciale aux États-Unis : « Nous ne pouvons parler d'égalité aux peuples d'Afrique et d'Asie et pratiquer l'inégalité aux États-Unis⁵. »

Poursuivant son analyse le vice-président considère que « l'Afrique est la cible prioritaire du mouvement communiste international⁶ ». Il formule en conséquence de nombreuses recommandations nouvelles. Renforcement des liens dans tous les domaines (économique, culturel, syndical, universitaire) et encouragement de l'investissement privé états-unien dans les pays africains indépendants sont les deux traductions essentielles de cette nouvelle orientation. Bien que toujours relatif, ce soutien affiché aux pays africains indépendants affaiblit objectivement les puissances européennes qui s'accrochent à leurs possessions coloniales.

De Diên Biên Phù à Bandung

Si les indépendances asiatiques de l'après-Seconde Guerre mondiale pouvaient laisser présager une décolonisation pacifique en Afrique, la bataille de Diên Biên Phù marque un changement radical : démonstration est faite que les peuples colonisés, quand ils sont confrontés à la surdité des colonisateurs, peuvent faire plier ces derniers par les armes : le 21 juillet 1954, les accords de Genève marquent la fin de la colonisation française en Indochine.

Diên Biên Phù est salué par toutes les organisations nationalistes africaines qu'elles privilégient, comme beaucoup d'entre elles, la stratégie non violente ou qu'elles aient opté, après des décennies de vaines luttes pacifiques, pour la lutte armée. L'impact est particulièrement puissant dans les colonies françaises, où la victoire vietnamienne est interprétée comme la première

brèche qui mènera l'Empire français à la ruine. Moins de six mois plus tard éclate la lutte armée en Algérie. Le très modéré premier président du Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA), Ferhat Abbas qualifiera rétrospectivement, en 1962, Diên Biên Phù de « “Valmy” des peuples colonisés ». Cette victoire signifie, précise-t-il « l’affirmation de l’homme asiatique et africain face à l’homme de l’Europe⁷ ».

En Afrique subsaharienne, la lutte armée n’est pas à l’ordre du jour. L’impact de Diên Biên Phù n’en est pas moins important du moins pour l’Afrique francophone. Le Camerounais Ruben Um Nyobè considère en août 1954 que cette victoire sur le colonialisme « doit servir de leçon à ceux qui croient que le fait de calomnier l’adversaire est une solution efficace⁸ ». Alors que la bataille de Diên Biên Phù touche à sa fin, se tient, du 28 avril au 2 mai 1954, la conférence de Colombo, sur l’île de Ceylan, qui réunit les chefs de gouvernement de cinq anciennes colonies asiatiques ayant accédé à l’indépendance : Ceylan, la Birmanie, l’Indonésie, l’Inde et le Pakistan. La décision la plus importante de cette réunion est l’organisation d’une conférence des pays indépendants d’Afrique et d’Asie.

Un an plus tard, du 18 au 24 avril 1955, la ville indonésienne de Bandung accueille cette première conférence afro-asiatique où sont représentées vingt-neuf nations, dont cinq africaines, et trente mouvements de libération nationale, en tant qu’observateurs. Les leaders présents à la conférence – Zhou Enlai (Chine), Nasser (Égypte), Nehru (Inde), Soekarno (Indonésie), Nkrumah (Ghana), Norodom Sihanouk (Cambodge) – ne constituent pas un bloc homogène. Ils divergent sur de nombreux aspects : orientations idéologiques et politiques, projets de société et positionnement dans la guerre froide. En dépit de ces divergences, profondes, les participants partagent une histoire commune que Soekarno résume dans son discours d’ouverture :

Pendant de nombreuses générations, nos peuples ont été sans voix dans le monde. Nous avons été ceux auxquels aucune attention n’était accordée, ceux dont le sort était décidé par d’autres, selon leurs intérêts qui primaient les nôtres, et qui nous faisaient vivre dans la pauvreté et l’humiliation⁹.

Les résolutions finales réaffirment le droit à l’autodétermination de tous les peuples encore colonisés, insistent sur le droit des Algériens, des Tunisiens et des Marocains à l’indépendance immédiate, condamnent la politique de discrimination raciale en Afrique du Sud, appellent au désarmement et à l’arrêt des essais nucléaires. Mais, comme en témoignent les expressions des participants et des observateurs, l’impact de Bandung est surtout psychologique. Nehru intitule son discours de clôture « Asie et Afrique réveillez-vous ! ». Nasser évoque une « Internationale des pauvres¹⁰ ». Quant à Senghor, représentant officiel de l’État français, il parle de « coup de tonnerre » et de « mort du complexe d’infériorité »¹¹. Quelques mois plus tard, Césaire résume dans *Les Temps modernes* le souffle historique provoqué par la conférence :

Eh bien, si un événement mérite le nom d'historique, c'est bien celui-là. [...] Pour bien en comprendre la portée, je vous demande de réfléchir à ces deux dates : en 1885, l'Europe se réunissait à Berlin pour se partager le monde ; en 1955, soixante-dix ans plus tard, le monde s'est réuni à Bandung pour signifier à l'Europe que le temps de l'Empire européen est fini¹².

Même si le terme n'est pas encore trouvé, le néocolonialisme est condamné par certains intervenants de la conférence de Bandung. Dans son discours d'ouverture, Soekarno appelle à la vigilance contre la « forme moderne du colonialisme » se concrétisant par « un contrôle économique, un contrôle intellectuel »¹³.

Crise de Suez : quelle indépendance économique ?

Si la paternité du mot est contestée, le terme « néocolonialisme » apparaît dans les mois qui suivent la conférence de Bandung. Par exemple dans un texte rédigé par Jean-Paul Sartre en 1956 : « Je voudrais vous mettre en garde contre ce qu'on peut appeler “la mystification néocolonialiste”¹⁴. » Sartre désigne ainsi les partisans du plan de Constantine en Algérie qui proposent un effort d'investissement économique de la métropole censé améliorer les conditions de vie des indigènes et ainsi les couper de la lutte pour l'indépendance. Ce n'est qu'après les indépendances de la décennie 1960 que le terme prend définitivement sa signification contemporaine, à savoir le maintien d'une dépendance économique en dépit d'une indépendance politique formelle.

C'est justement à propos d'une question de souveraineté économique qu'éclate, en 1956, la crise de Suez. Quatre ans après sa prise de pouvoir, le président Nasser annonce, le 26 juillet 1956, sa décision de nationaliser la Compagnie du Canal de Suez. La justification avancée est centrée sur l'indépendance économique car, souligne Nasser :

L'Égypte en menant sa Révolution, luttait pour mettre ses problèmes sur une voie autre que celle de la prière et de la mendicité. En 1952, nous étions certains de réaliser l'indépendance politique ; mais nous étions fermement convaincus que l'indépendance politique ne pourrait jamais être réalisée que par l'aide et en allant de pair avec l'indépendance économique. [...] Nous n'avons pas négligé l'indépendance économique : car nous étions fermement convaincus du fait que l'indépendance politique ne pouvait être réalisée que par la voie de l'indépendance économique¹⁵.

La nationalisation du canal – qui devrait rapporter à l'Égypte 140 millions de dollars par an, selon les chiffres de 1955 – est justifiée par le refus des États-Unis, de la Grande-Bretagne et de la Banque mondiale d'accorder à l'Égypte le prêt lui permettant de construire un grand barrage à Assouan. Ce refus est pour Nasser une mesure de rétorsion dont « le but était de punir

l'Égypte » qui avait refusé de signer des accords militaires qui auraient définitivement ancré l'Égypte dans le camp occidental¹⁶. La réaction des puissances coloniales ne se fait pas attendre. La Grande-Bretagne et la France, recourant à la vieille politique de la canonnière, associent dans leur agression l'État d'Israël. Le 29 octobre, Israël déclenche le plan « Quadash » et ses troupes entrent en Égypte. Deux jours plus tard, les troupes franco-britanniques commencent l'opération « Mousquetaire ».

Les trois pays agresseurs poursuivent chacun leurs propres objectifs. Pour la Grande-Bretagne, les motivations sont essentiellement économiques : un tiers des navires britanniques utilisent le canal, la compagnie gestionnaire est à majorité de parts britanniques. Israël de son côté ne cache pas son intention d'occuper le Sinäï, mesure essentielle pour, dit-il, assurer sa sécurité. Quant aux dirigeants français, ils entendent bien sanctionner Nasser pour le soutien qu'il apporte aux combattants du FLN, parfois présentés comme de simples marionnettes du raïs égyptien.

En choisissant d'attaquer brutalement le régime égyptien, la France et la Grande-Bretagne semblent avoir oublié que le monde a changé. Sans surprise, l'Union soviétique soutient l'Égypte dès la nationalisation de la Compagnie du canal. Le jour même de l'intervention des troupes franco-britanniques, les responsables soviétiques menacent d'utiliser « toutes les formes modernes d'armes destructives s'il n'était pas mis fin à l'expédition¹⁷ ». Les États-Unis pour leur part ont bien mieux compris les leçons de Bandung que leurs alliés franco-britanniques. S'ils cherchent à repousser toute influence soviétique au Proche-Orient, ils ont conscience des effets contre-productifs d'une agression militaire dans un contexte où les peuples colonisés sont plus déterminés que jamais à sortir de la tutelle occidentale. Pendant toute la durée de la crise, les États-Unis défendent donc l'idée d'une solution pacifique et proposent leur médiation. Le 4 novembre, une résolution de l'Assemblée générale des Nations unies, votée par 59 voix (contre 5) dont celle des États-Unis, fixe un ultimatum de douze heures et décide la création d'urgence d'une force d'intervention onusienne.

Mais, en soudant les pays du tiers monde, la crise de Suez a surtout été la première concrétisation de Bandung. Les pays afro-asiatiques interviennent activement à l'ONU pour exiger la fin de l'agression. Au mois d'août 1956 se tient une conférence du Commonwealth au cours de laquelle Ceylan, le Pakistan et l'Inde soutiennent l'Égypte. Nehru déclare sans ambiguïté que « le canal lui-même est en Égypte et fait partie de l'Égypte, la souveraineté de l'Égypte ne fait donc aucun doute¹⁸ ». L'intervention militaire en octobre est pour sa part considérée par Nehru comme une agression et une violation de la Charte des Nations unies. Le leader indien dénonce le retour du colonialisme et menace d'un retrait de l'Inde du Commonwealth.

Les dés sont jetés, les trois mousquetaires sont isolés et leurs troupes sont contraintes de rembarquer. Le fiasco est complet.

Lâcher l'Asie, garder l'Afrique

Si, du côté de l'Empire britannique, la défaite de Suez marque un tournant, elle ne fait que parachever une évolution et une logique antérieures : le troc de l'indépendance politique contre la dépendance économique. La rapidité du processus est largement déterminée par la sauvegarde des intérêts économiques britanniques. Comme le souligne le journaliste de gauche Basil Davidson dès 1953, c'est-à-dire au moment où se met en place le « modèle ghanéen », il s'agit « au Nigéria et en Côte-de-l'Or [Ghana] de faire des concessions politiques pour que les Africains consentent, en échange, à maintenir le *statu quo* économique¹⁹ ».

D'autre part le retour en arrière reste possible à chaque fois que les intérêts économiques britanniques paraissent en danger. Tel fut le cas de la Guyane britannique (Amérique latine). Dans cette colonie, une nouvelle Constitution accorde en 1953 le suffrage universel à tous les citoyens. Les résultats des élections d'avril 1953 donnent une majorité au People's Progressive Party, jugé trop à gauche par le Colonial Office. Parmi les premières lois du nouveau gouvernement, figure l'obligation pour les compagnies sucrières de reconnaître les syndicats majoritaires. Des troupes sont envoyées et la Constitution est suspendue. Le Colonial Office explique que « le gouvernement [britannique] a décidé que la Constitution du Guyana devait être suspendue pour prévenir la subversion communiste du gouvernement et une crise dangereuse dans l'ordre public et les affaires économiques²⁰ ».

Dans les territoires britanniques d'Afrique centrale et orientale, qui sont des colonies de peuplement, les intérêts des colons blancs restent le facteur déterminant de la politique du Colonial Office. La création en 1953 de la fédération d'Afrique centrale britannique regroupant la Rhodésie du Sud (Zimbabwe), la Rhodésie du Nord (Zambie) et le Nyassaland (Malawi) en est l'illustration. Les colons et les compagnies minières sont favorables à ce regroupement qu'ils comptent faire évoluer vers une « indépendance » sous domination blanche, sur le modèle sud-africain. L'historien Marc Ferro propose le concept de « mouvement d'indépendance-colon » pour désigner ces situations où le mot indépendance est utilisé par les minorités blanches pour imposer leur suprématie et leur souveraineté exclusive. La « suprématie blanche », déjà totale en Rhodésie du Sud, est étendue par la nouvelle fédération aux deux autres territoires. La dissolution de la fédération devient logiquement le mot d'ordre des militants noirs.

C'est dans ce contexte de passage progressif à des indépendances factices enclenché depuis le début de la décennie 1950 en Afrique que survient la défaite de Suez. L'échec de la politique de la force brute pour préserver les intérêts britanniques suscite une révision de la politique coloniale dans le sens d'une accélération du *self-government* préparant un élargissement à l'Afrique du Commonwealth. Les Britanniques sont ainsi les premiers à tirer les

conséquences de la nouvelle situation produite par Diên Biên Phủ, Bandung et surtout Suez.

Au cœur de la logique britannique, se trouvent trois impératifs : produire des exemples à suivre ; imposer l'idée d'une évolution à un rythme variable selon les pays ; décourager toute velléité visant à orienter l'indépendance vers d'autres modèles que ceux édictés à Londres. Si le Soudan accède à l'indépendance avant le Ghana, c'est ce dernier pays que le discours officiel britannique érige bientôt en exemple pour l'ensemble des colonies. Le « modèle ghanéen » permet de poser le principe d'un processus d'accès à l'indépendance en trois temps : l'étape du *partnership* (association au pouvoir dans un Conseil législatif), celle du *self-government* (autonomie interne) et celle du *full-government* (indépendance dans le cadre du Commonwealth). Si les délais entre chacune de ces étapes peuvent varier d'une colonie à l'autre, le schéma reste la règle. Les exceptions, comme celles du Kenya ou du Cameroun britannique, sont justement celles où les intérêts britanniques peuvent être menacés par des mouvements politiques insuffisamment « contrôlés ». Le Ghana est la première colonie africaine à parcourir l'ensemble des étapes et devient de ce fait une référence pour les autres.

L'heure est également au changement dans l'Empire colonial français. Dans un livre prémonitoire publié en 1904, le géographe français Onésime Reclus proposait un changement de stratégie au colonialisme français : *Lâchons l'Asie, prenons l'Afrique : Où renaître ? Et comment durer ?*²¹. Garder la mainmise coloniale sur l'Afrique : telle est la préoccupation centrale après Diên Biên Phủ. « Sans l'Afrique, il n'y aura pas d'histoire de France au XXI^e siècle », souligne par exemple l'ancien ministre des Colonies François Mitterrand en 1957²².

Les avancées du mouvement anticolonialiste mondial ayant des répercussions aux quatre coins de la planète, les séismes cumulés de Diên Biên Phủ, Bandung et Suez imposent une révision de la politique coloniale française. La spécialiste du Maghreb Juliette Bessis souligne par exemple que « la chute de Diên Biên Phủ le 7 mai 1954 ne passe pas inaperçue en Tunisie ; elle est célébrée dans les quartiers populaires par la confection d'un plat qui prend le nom de "tagine de Diên Biên Phủ"²³ ». En France aussi, les responsables politiques tirent les conséquences de la défaite. Elles s'expriment dès le 31 juillet 1954 par la bouche de Pierre Mendès France qui déclare à Carthage que la France est prête « à transférer à des personnes et à des institutions tunisiennes l'exercice interne de leur souveraineté²⁴ ».

Alors que la Grande-Bretagne s'achemine rapidement vers l'indépendance du Ghana, le débat en France se limite au principe de l'autonomie interne. Le déclenchement de l'insurrection algérienne en novembre 1954 accélère le processus de changement. De retour de Bandung où il dirige la délégation nord-africaine, le secrétaire général du parti indépendantiste tunisien, le Néo-Destour, Salah Ben Youssef s'oppose à Habib Bourguiba, le fondateur du parti, à propos de l'accord d'autonomie interne signé avec la France²⁵. Il

défend l'idée d'une lutte armée incluant les trois pays du Maghreb²⁴.

Au Maroc, la situation est similaire dans le Rif où l'Armée de libération du Nord noue des relations avec les combattants du FLN et achemine des armes vers l'Algérie. Déjà, depuis décembre 1947, existe au Caire un Comité de libération du Maghreb arabe présidé par l'ancien dirigeant de l'insurrection rifaine de 1925, Abdelkrim Al-Khattabi. En juillet 1955, à Nador (Maroc), est constitué un Comité de coordination des armées de libération du Maghreb en présence de Mohamed Boudiaf pour le FLN. Le risque d'une jonction des guérillas dans les trois pays du Maghreb est, aux yeux des Français, bien réel.

À la logique du « lâcher l'Asie pour garder l'Afrique » de l'après-Diên Biên Phù s'ajoute rapidement celle de « lâcher la Tunisie et le Maroc pour garder l'Algérie ». Le 3 juin 1955, le protocole d'accord portant sur l'autonomie interne est signé entre la France et Bourguiba. Il est cependant déjà trop tard et les nationalistes réclament l'indépendance totale. De nouvelles négociations débouchent sur la proclamation de l'indépendance le 20 mars 1956. Un processus similaire se déroule avec le Maroc débouchant sur l'indépendance le 2 mars 1956.

Conscient des effets de ces indépendances sur les autres colonies françaises, Guy Mollet alors président du Conseil, exige l'inclusion dans les accords d'indépendance respectifs de la formule « indépendance dans l'interdépendance ». L'équivoque de la formule annonce la mutation en cours dans le système colonial français de la colonisation directe à la domination néocoloniale. À peine trois mois après les indépendances maghrébines, le 23 juin 1956, une loi-cadre est votée redéfinissant les rapports entre les colonies et la métropole dans le cadre d'une Union française rénovée. Le ministre de l'Outre-mer Gaston Defferre défend la loi-cadre avec un argument révélateur : « Ne laissons pas croire que la France n'entreprend des réformes que lorsque le sang commence à couler²⁶. »

Sur le plan des droits politiques, la loi-cadre établit le suffrage universel et abolit le double collège. Une autonomie interne ou une décentralisation plus poussée, telle est la seule réforme proposée. Pour François Mitterrand, alors ministre de la Justice, il n'y a pas d'aspiration à l'indépendance en Afrique subsaharienne. Dans une interview donnée le jour des festivités de l'indépendance du Ghana à Accra, il déclare :

L'indépendance du Ghana est purement théorique, puisque les Ghanéens reconnaissent toujours la reine d'Angleterre. [...] Tous les ennuis que nous avons eus en Afrique occidentale française n'ont rien à voir avec un désir d'indépendance, mais avec une rivalité entre les blocs français et britannique. Ce sont des agents britanniques qui ont fomenté tous nos ennuis²⁷.

Pour les défenseurs de la loi-cadre les problèmes sont simples et ne nécessitent par conséquent aucun changement profond : en Algérie, c'est Nasser qui souffle sur les braises ; en Afrique occidentale ce sont les Britanniques... Outre l'idée d'« autonomie dans l'interdépendance », la loi-

cadre revêt également une dimension stratégique essentielle qui sera lourde de conséquences au moment des indépendances. En faisant éclater l'AEF et l'AOF, elle impose une « balkanisation » de l'Afrique francophone qui empêchera les futurs États de faire front contre leur ancienne métropole.

L'indépendance du Ghana en mars 1957 accélère les prises de position indépendantistes même de la part d'organisations et de personnalités dites « modérées ». Les deux principaux partis d'Afrique subsaharienne française se prononcent pour l'indépendance. Le premier, le Rassemblement démocratique africain (RDA), déclare lors de son congrès de Bamako, le 25 septembre 1957, que « l'indépendance des peuples est un droit inaliénable²⁸ ». La résolution relativise cependant immédiatement cette prise de position en précisant, sur proposition de Félix Houphouët-Boigny, président du RDA mais ministre d'État du gouvernement français, « que l'interdépendance est la règle d'or de la vie des peuples²⁹ ». Le second, le tout jeune Parti du regroupement africain (PRA), dissident du RDA, adopte à l'unanimité à son congrès de fondation de Cotonou le 27 juillet 1958 le mot d'ordre d'« indépendance immédiate ». Le PRA opte, explique la résolution finale, « pour la création d'une communauté africaine solide et progressiste avant la libre et égalitaire coopération politique avec toute autre communauté³⁰ ».

Les organisations syndicales et de jeunesse suivent le même chemin. L'Union générale des travailleurs d'Afrique noire (UGTAN), la Fédération des étudiants d'Afrique noire en France (FEANF), le Conseil de la jeunesse d'Afrique (CJA) et l'Union générale des étudiants d'Afrique occidentale (UGEAO) signent une déclaration commune annonçant la création d'un « Front commun de lutte pour l'unité et l'indépendance nationale »³¹.

À peine entrée en vigueur, la loi-cadre est dépassée : suite au putsch d'Alger du 13 mai 1958, la IV^e République s'écroule. En présentant son projet de nouvelle Constitution, le général de Gaulle précise ses vues en ce qui concerne le devenir des colonies. Plus lucide que ses prédécesseurs, il reconnaît le droit à l'indépendance. Mais, si la loi-cadre est techniquement obsolète, le principe de « l'indépendance dans l'interdépendance » reste d'actualité. Il s'inscrit dans ce que de Gaulle baptise la « Communauté » :

Qu'entre la Nation française et ceux des territoires d'Outre-mer qui le veulent soit formée une Communauté, au sein de laquelle chaque territoire va devenir un État qui se gouvernera lui-même, tandis que la politique étrangère, la défense, la monnaie, la politique économique et financière, celle des matières premières, le contrôle de la justice, l'enseignement supérieur, les communications lointaines, constitueront un domaine commun³²...

La proposition gaulliste n'est ni la poursuite de la colonisation dans sa forme classique ni l'indépendance. Cherchant une forme intermédiaire de domination, le général expliquera clairement les raisons de ce choix en 1959 : « L'Algérie de papa est morte et, si on ne le comprend pas, on mourra avec elle³³. » Il s'agit en d'autres termes de faire évoluer les modalités de la

dépendance coloniale pour en maintenir la substance.

La « Françafrique », ou comment vider l'indépendance de sa substance

La Communauté gaulliste ne peut être crédible que si elle apparaît comme un choix librement consenti. Tout est mis en œuvre pour obtenir un « oui » massif aux référendums que le régime français organise dans les différentes colonies pour faire accepter la nouvelle architecture coloniale.

« L'indépendance, quiconque la voudra, pourra la prendre aussitôt [...]. Cela signifie qu'il veut poursuivre son chemin isolément, à ses risques et périls³⁴ » : c'est par ces mots en forme de chantage que de Gaulle lance, le 24 août 1958, depuis Brazzaville, capitale de l'AEF, la campagne pour le référendum. Le discours est perçu comme du mépris par le Guinéen Sékou Touré qui déclare au général lors de sa visite à Conakry le lendemain :

Nous avons, quant à nous, un premier et indispensable besoin, celui de notre dignité. Or il n'y a pas de dignité sans liberté, car tout assujettissement, toute contrainte imposée et subie dégrade celui sur qui elle pèse, lui retire une part de sa qualité d'Homme et en fait arbitrairement un être inférieur. Nous préférons la pauvreté dans la liberté à la richesse dans l'esclavage [...]. Nous ne renonçons pas et nous ne renoncerons jamais à notre droit légitime et naturel à l'indépendance³⁵.

Toute la campagne du référendum est menée sous la direction du chargé des affaires africaines, Jacques Foccart, dont le nom devient rapidement indissociable de ce que le chercheur et militant François-Xavier Verschave appellera la « Françafrique ». Le résultat est à première vue une victoire complète pour la France : le « oui » l'emporte largement. Mais l'apparent triomphe gaulliste est entaché par le « non » guinéen. Devenu la bête noire du gaullisme en Afrique, Sékou Touré devient simultanément un symbole de la résistance anticoloniale, comme en témoigne l'écrivain et nationaliste malgache Jacques Rabemananjara en 1959 : « Comment un nègre peut-il résister à l'émoi de si nobles paroles ! Qu'il se l'avoue ou non, qu'il en ait clairement ou confusément conscience, chaque Africain, chaque colonisé est concerné par la décision guinéenne³⁶. »

L'indépendance de la Guinée est proclamée le 2 octobre 1958 et au 1^{er} décembre, soixante pays l'ont déjà reconnue. L'ancienne puissance coloniale, qui attendra le 7 janvier 1959 pour reconnaître officiellement le nouvel État, met en place les rétorsions économiques promises. Il s'agit pour elle de produire un effondrement économique et institutionnel.

En raison de la guerre économique que la France mène contre son ancienne colonie (les services secrets français vont jusqu'à répandre des faux francs CFA pour déstabiliser le pays monétairement³⁷), les premiers mois du nouvel

État guinéen sont difficiles : recettes fiscales en baisse, inflation en hausse, récoltes menacées. Dans une note adressée au gouvernement français, Sékou Touré dénonce la volonté d'étouffement de la nouvelle République par une « série de mesures destinées à créer, grâce aux difficultés économiques, des troubles sociaux³⁸ ».

Mais le monde a changé et le contexte de guerre froide permet à Sékou Touré de se tourner à la fois vers la Chine, l'URSS et les États-Unis pour faire échec à la tentative d'étouffement. La solidarité africaine intervient également et, dès novembre 1958, le Ghana accorde à la Guinée un prêt de dix millions de livres ghanéennes. De surcroît, les deux pays constituent le 23 novembre 1958, une Union Ghana-Guinée qui sera renommée Union des États africains présentée comme l'ébauche d'un regroupement panafricain plus large. Venant six mois après la création par l'Égypte et la Syrie de la République arabe unie, cette Union exprime la volonté de briser les frontières héritées du partage colonial. « Pour la première fois, explique Yves Benot, deux États africains décidaient de coordonner leur action sur la base de leurs intérêts et de leurs caractères africains, sans plus se soucier ni du fait que leurs langues officielles étaient le français pour l'un, l'anglais pour l'autre, ni que leurs structures économiques avaient été orientées différemment par le colonialisme³⁹. » Grâce à ces soutiens, la Guinée de Sékou Touré ne s'effondre pas : nouveau camouflet pour la France, nouvelle victoire pour les colonisés.

Les leaders africains qui ont appelé à voter « oui » au référendum de 1958, par réalisme ou par docilité, peinent à défendre l'idée, véhiculée sans relâche pas les autorités françaises, selon laquelle une indépendance immédiate serait « prématurée ». Dès le 18 janvier 1959, la toute jeune « Fédération du Mali » créée dans le cadre de la Communauté et regroupant le Sénégal et le Soudan français (actuel Mali), demande son indépendance. La France veut éviter la réédition du scénario guinéen. Elle accompagne cette indépendance qui se réalise pour le général de Gaulle « avec l'appui, l'accord et l'aide de la France⁴⁰ ». Le 20 juin 1960, la Fédération du Mali proclame son indépendance. À une vitesse accélérée, le même scénario se reproduit pour l'ensemble des colonies françaises d'Afrique subsaharienne. Avec une différence cependant : désormais la France devance les demandes d'indépendance africaines pour mieux maîtriser le processus. Fin 1960, elles ont toutes proclamé leur indépendance.

La France coloniale n'a cependant pas renoncé à sa mainmise sur les nouveaux États. Devenues inéluctables, les indépendances « avec l'appui, l'accord et l'aide de la France » ont soigneusement été préparées. Au moment même où de Gaulle est contraint par les événements à se résigner aux indépendances, il vide ces dernières de leur substance grâce au mécanisme, apparemment généreux, de la « coopération ». « L'indépendance réelle, l'indépendance totale, n'appartient en vérité à personne, déclare-t-il dans le discours qu'il prononce à l'occasion de l'indépendance de la Fédération du Mali. Il n'y a pas de politique possible sans la coopération. Il n'y a pas de

pays, si grand et si puissant qu'il soit, qui puisse se passer des autres⁴¹. » Plus clairement encore, le Premier ministre Michel Debré, s'adressant au futur président de l'État gabonais le 15 juillet 1960, précise les liens entre coopération et indépendance : « On donne l'indépendance à condition que l'État s'engage une fois indépendant à respecter les accords de coopération signés antérieurement : il y a deux systèmes qui entrent en vigueur en même temps : l'indépendance et les accords de coopération. L'un ne va pas sans l'autre⁴². »

Ces fameux accords de coopération sont quasi similaires pour l'ensemble des nouveaux États : la zone franc reste intacte et la France conserve un droit de veto sur les instituts « africains » d'émission monétaire ; les avoirs financiers restent contrôlés par le Trésor français ; les entreprises françaises conservent leurs privilèges douaniers, leurs exonérations de longue durée, la liberté de transfert des bénéfices et obtiennent des garanties contre les nationalisations ; le maintien de la présence militaire française dans les anciennes colonies est assuré, etc. Les accords de coopération mutilent gravement la souveraineté des nouveaux États et encore plus dangereusement celle des populations, résume fort justement François-Xavier Verschave quand il souligne que « les pays francophones au sud du Sahara ont été, à leur indépendance, emmaillotés dans un ensemble d'accords de coopération politique, militaire et financière qui les ont placés sous tutelle⁴³ ».

L'effervescence panafricaine

L'évolution de la politique coloniale française et britannique, qui mute de la colonisation directe à la colonisation indirecte, est aussi une réponse au développement de la dynamique panafricaine de luttes et de solidarités. Déjà dénoncé à Bandung, le néocolonialisme est justement le thème central du cycle de conférences qui débute en Afrique à la fin des années 1950.

La conférence de solidarité afro-asiatique qui se tient en décembre 1957 au Caire est significativement surnommée « fille de Bandung⁴⁴ ». Cette fois c'est en Afrique même et dans un État qui vient de sortir victorieux d'un affrontement avec les deux empires coloniaux les plus importants que se réunit ce que l'on commence à appeler le « tiers monde ». Les objectifs poursuivis par les participants à la conférence du Caire, énoncés dans une des résolutions, ne peuvent qu'inquiéter les puissances coloniales : il ne s'agit plus seulement d'obtenir l'indépendance politique mais de « continuer la lutte contre toutes les formes du colonialisme et de l'impérialisme, notamment en vue d'assurer la complète indépendance économique⁴⁵ ». D'autres résolutions recommandent la nationalisation des industries stratégiques et encouragent le développement d'échanges économiques entre les pays d'Afrique et d'Asie. La conférence décide la création de l'Organisation de solidarité des peuples

d'Afrique et d'Asie (OSPAA).

En 1958, le Ghana accueille dans sa capitale, Accra, la première conférence des États indépendants d'Afrique, puis, une autre conférence rassemblant les mouvements de libération nationale et les partis politiques de l'ensemble du continent. Cette deuxième conférence, qui se tient du 5 au 13 décembre 1958, compte la participation de multiples mouvements en lutte : le Front de libération nationale algérien (FLN), représenté par Frantz Fanon ; l'Union des populations du Cameroun (UPC), représentée par son président Félix Moumié et son vice-président Ernest Ouandié ; le Mouvement national congolais (MNC), représenté par Patrice Lumumba ; la Tanganyika African National Union (TANU), représentée par Julius Nyerere ; la Zambian African National Congress (ZANU), représenté par Kenneth Kaunda, etc. La conférence appelle à l'action pour l'indépendance immédiate de tout le continent et « accorde également son soutien à tous ceux qui sont obligés d'employer des méthodes violentes pour faire face à la brutalité à laquelle ils sont soumis⁴⁶ ». Les délégués algériens et camerounais sont fortement applaudis et des résolutions spéciales sont votées en soutien au FLN et à l'UPC. La perspective des États-Unis d'Afrique est posée.

La dynamique panafricaine se décline également selon les secteurs sociaux. Des conférences panafricaines des femmes, des étudiants, de la jeunesse, des syndicats, des journalistes, des artistes et écrivains se succèdent chaque année dans les différents pays nouvellement indépendants avec la participation des mouvements de libération nationale des pays encore colonisés. L'effervescence panafricaine reflète la prise de conscience d'une nécessaire coordination des luttes à l'échelle continentale.

La violence légitime

Bien entendu, ces rassemblements continentaux ne sont pas exempts de clivages et de contradictions. La question de la lutte armée fait partie de ces sujets de débat et de discorde qui ne peuvent manquer d'émerger en cette période marquée par les guerres du Vietnam, du Kenya, d'Algérie et du Cameroun. Plusieurs des leaders présents à Accra en 1958 ont engagé leur pays dans une dépendance néocoloniale et ne souhaitent pas, par conséquent, s'opposer à leur ancienne puissance coloniale. L'évolution des positions au fur et à mesure des trois conférences des peuples africains d'Accra en 1958, de Tunis en 1960 et du Caire en 1961, reflète cependant un changement d'époque. Aux espoirs d'émancipation pacifique, grâce notamment à l'arme du droit international, succède une conception moins optimiste de la lutte. La croyance en la toute-puissance de la non-violence recule devant la politique de force engagée par les puissances colonialistes.

À Accra en 1958 les illusions sont encore périlleuses. Nkrumah ouvre la

conférence par un discours enflammé mais « en même temps, il limitait prudemment la résolution de son pays au soutien de toutes les formes d'action non violente et en appelait à la compréhension de nos "amis occidentaux"⁴⁷ ». Si Frantz Fanon, au nom du FLN, défend à Accra la légitimité de la violence décolonisatrice et la nécessité d'une solidarité incluant la dimension militaire, le Ghanéen Nkrumah, le Zambien Kaunda et le Kényan Tom Mboya plaident pour une lutte uniquement pacifique. Pendant que le droit à l'indépendance fait consensus, la question de la lutte armée divise. Le point 10 de la « résolution sur l'impérialisme et le colonialisme » est dans sa formulation un compromis entre les deux points de vue :

La conférence générale des peuples africains d'Accra déclare son soutien total à tous les combattants de la liberté en Afrique, à tous ceux qui recourent à des moyens pacifiques et non violents, et à la désobéissance civile, autant qu'à tous ceux qui sont contraints de répondre à la violence pour acquérir l'indépendance nationale et la liberté du peuple. Là où une telle réponse devient nécessaire, la Conférence condamne toutes les législations qui considèrent ceux qui se battent pour leur indépendance et leur liberté comme des criminels ordinaires⁴⁸.

La deuxième conférence qui se tient à Tunis en janvier 1960 est ouverte par un discours de Bourguiba dans des termes proches de ceux d'Accra sur la question de la lutte armée. Il précise sa préférence pour la lutte pacifique mais admet la possibilité de la lutte armée lorsque les circonstances l'imposent. Le fait nouveau est la reprise d'une proposition algéro-marocaine formulée quelques mois plus tôt à Accra : celle de la constitution d'une légion de volontaires africains pour aider militairement les combattants algériens. Cette fois, la proposition est intégrée dans une résolution. Le 5 février, le journal du FLN *El Moudjahid* titre : « Des volontaires pour l'Algérie⁴⁹ ». La résolution ne sera jamais appliquée.

La troisième conférence, qui se tient au Caire en 1961, parachève l'évolution des positions concernant la lutte armée et approuve sans restriction « le recours à la force pour liquider l'impérialisme ». Accompagnant cette prise de position sans ambiguïté, la conférence du Caire dénonce le néocolonialisme comme une « forme indirecte et subtile de domination par des moyens politiques, économiques, sociaux, militaires ou techniques⁵⁰ ». Enfin, elle appelle à la constitution d'un fonds de solidarité alimenté par les États indépendants pour soutenir le combat de ceux qui sont encore en lutte. Dénonciation du néocolonialisme et des indépendances factices, prise de conscience de la nécessité d'une coordination des luttes et d'une solidarité agissante et soutien à la lutte armée font de cette période celle des espoirs révolutionnaires. Frantz Fanon, Patrice Lumumba et Kwame Nkrumah sont trois figures emblématiques de ce tournant révolutionnaire du continent africain.

Notes du chapitre 6

a. Salah Ben Youssef est contraint de quitter le pays en janvier 1956 et condamné à mort par contumace un an plus tard. La répression des partisans yousséfistes est sanglante.

Frantz Fanon

Le peuple, qui au début de la lutte avait adopté le manichéisme primitif du colon : les Blancs et les Noirs, les Arabes et les Roumis, s'aperçoit en cours de route qu'il arrive à des Noirs d'être plus blancs que les Blancs et que l'éventualité d'un drapeau national, la possibilité d'une nation indépendante n'entraînent pas automatiquement certaines couches de la population à renoncer à leurs privilèges ou à leurs intérêts.

Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, 1961.

Tous les facteurs ayant conduit à la maturation de la conscience anticoloniale, aux premiers assauts et enfin aux premières victoires contre un système d'oppression qui semblait invincible, convergent dans la pensée de Frantz Fanon (1925-1961). Dans sa trajectoire peuvent se lire les interactions entre l'Amérique noire, l'Afrique noire et l'Afrique du Nord ; entre l'intellectuel et le militant ; entre la pensée et l'action ; entre l'idéalisme et le pragmatisme ; entre l'analyse individuelle et le mouvement collectif ; entre la vie psychologique et le combat physique ; entre nationalisme et panafricanisme ; entre la question du colonialisme et celle du néocolonialisme.

Fanon publie son premier livre, *Peau noire, masques blancs*¹, deux ans avant Diên Biên Phù et écrit son dernier ouvrage, *Les Damnés de la terre*², en 1961, au moment où les pays africains accèdent à l'indépendance. Le colonialisme ayant commencé sa mue entre ces deux dates, la pensée de

Fanon évolue, s'enrichit, intègre de nouvelles dimensions souvent inédites. Concevant la théorie comme indissociable de l'action, Fanon est allergique au dogmatisme. Il cherche des réponses concrètes aux questions nouvelles qui se posent aux peuples colonisés. Malgré sa courte existence – il est terrassé par une leucémie à l'âge de trente-six ans –, Fanon est un auteur prolifique et d'une extraordinaire fécondité.

La décérébralisation coloniale du peuple

En 1956, dans une lettre au ministre résident en Algérie, Fanon explique les raisons de sa démission de son poste de responsable du service psychiatrique de l'hôpital de Blida. Il y analyse la guerre d'Algérie comme « la conséquence logique d'une tentative avortée de décérébraliser un peuple³ ». De ses premiers écrits aux derniers, Fanon ne cesse d'approfondir son analyse de l'aliénation culturelle qui, ferment de l'esclavage et du colonialisme, permet de maintenir ces systèmes fondés sur l'exploitation économique. Ces réflexions, qui le conduisent à l'engagement total dans un mouvement de libération nationale, sont le résultat d'un long processus que Fanon explique par son expérience personnelle.

Né en juillet 1925 dans une famille appartenant à la petite bourgeoisie noire de Martinique, Fanon est le spectateur dès ses quinze ans du racisme colonial. En 1940, des milliers de soldats de la Marine nationale se réfugient à Fort-de-France après la capitulation devant les nazis. Ces Français, qui ont une « mentalité raciste certaine mais jusqu'alors latente⁴ », rappellent à la minorité d'Antillais qui accèdent aux études leur place subalterne dans la société coloniale. En dépit de leur « intégration » et malgré leur volonté de se distinguer des Africains, ces jeunes Antillais restent des nègres dans le regard colonial. Une véritable « expérience métaphysique », analysera Fanon *a posteriori*⁵.

Quelques années plus tard, en 1943, Fanon s'engage comme volontaire dans les Forces françaises libres pour combattre le nazisme. Il explique ce choix par une posture universaliste de lutte contre l'oppression. « Chaque fois que la dignité et la liberté de l'homme sont en question, nous sommes concernés, Blancs, Noirs ou Jaunes », précise-t-il⁶. Ce premier engagement est de nouveau une expérience du racisme colonial. En 1944, Fanon est en Algérie pour quelques semaines afin d'y suivre une formation militaire. Il revient sur ce bref séjour en Algérie en 1952 dans son livre *Peau noire, masques blancs* en soulignant le caractère étagé de la société coloniale organisée comme une pyramide comportant différents paliers (colons riches, petits-blancs, juifs, indigènes évolués, masse du peuple). « Le Français n'aime pas le Juif, qui n'aime pas l'Arabe, qui n'aime pas le nègre... », observe-t-il. Fanon ne cessera plus de tenter de comprendre ce processus qu'il qualifie de

« répartition raciale de la culpabilité⁷ ». Le séjour algérien de 1944 est aussi celui de la découverte du mépris colonial à l'égard des indigènes. Dans *Les Damnés de la terre*, il revient sur ce bref passage en Algérie pour se souvenir d'une « scène horrible » : « C'était à Oran en 1944. Du camp où nous attendions l'embarquement, les militaires lançaient des morceaux de pain à de petits Algériens qui se les disputaient avec rage et haine⁸. »

Dans l'armée, Fanon retrouve la structure pyramidale du colonialisme et son complexe de supériorité non seulement du Blanc vis-à-vis des indigènes mais également entre les différentes catégories d'indigènes. La discrimination raciste est légale. Les conditions matérielles quotidiennes sont différentes et se traduisent par des soldes inégales et des conditions de confort hiérarchisées selon que l'on est métropolitain, antillais ou africain. L'expérience marque durablement Fanon, comme en témoigne cette lettre qu'il adresse à ses parents le 12 avril 1945 :

Je doute de tout, même de moi. Si je ne retournais pas, si vous appreniez un jour ma mort face à l'ennemi, consolez-vous, mais ne dites jamais : il est mort pour la cause. Dites : Dieu l'a rappelé à lui ; car cette fausse idéologie, bouclier des laïciens et des politiciens imbéciles, ne doit plus nous illuminer. Je me suis trompé ! Rien ici, rien qui justifie cette subite décision de me faire le défenseur des intérêts du fermier quand lui-même s'en fout⁹.

Ces expériences vécues par Fanon n'ont rien d'exceptionnel. Elles sont le résultat inévitable d'une contradiction qui est au cœur de l'idéologie coloniale. Cette dernière s'appuie sur l'affirmation d'une supériorité du Blanc et sur l'existence d'une « mission civilisatrice ». Le résultat d'une telle logique est le développement chez les « indigènes évolués » d'un « désir d'être blanc » – désir qui n'est rien d'autre, selon Fanon, qu'une « déviation existentielle¹⁰ ». Or ce désir se heurte inévitablement au caractère inégalitaire du système colonial et aux places que ce système assigne en fonction de la couleur. L'assimilation est simultanément proposée et refusée. Tôt ou tard, cette situation intenable déclenche un processus de désaliénation.

À l'image de tous les colonisés qui ont participé au combat antinazi, Fanon sort de la guerre profondément transformé. De retour en Martinique, il s'engage avec son frère Joby dans le soutien à la candidature d'Aimé Césaire qui se présente aux élections législatives en octobre 1945 comme candidat du Parti communiste. Dix ans après la guerre, Frantz Fanon décrira lui aussi Césaire comme une figure essentielle dans la prise de conscience identitaire des « nègres » martiniquais :

Chez tout Antillais, avant la guerre de 1939, il n'y avait pas seulement la certitude d'une supériorité sur l'Africain, mais celle d'une différence fondamentale. L'Africain était un nègre et l'Antillais un Européen. [...] Après 1945, [l'Antillais] a changé ses valeurs. Alors qu'avant 1939 il avait les yeux fixés sur l'Europe blanche, alors que pour lui le bien était l'évasion hors de sa couleur, il se découvre en 1945, non seulement un Noir, mais un nègre et c'est vers la lointaine Afrique qu'il lancera désormais ses pseudopodes. L'Antillais en France rappelait à tout instant qu'il n'était pas nègre : à partir de 1945, l'Antillais, en France, rappellera à tout instant qu'il est nègre¹¹.

Spectateur de cette transformation du rapport à soi-même, Fanon théorise l'aliénation liée à la couleur produite par l'esclavage et la colonisation. L'Amérique noire, l'Afrique noire et l'Afrique du Nord sont reliées par la volonté commune de penser la désaliénation. Dès lors, ses efforts de compréhension se concentreront sur l'aliénation coloniale, sur ses traductions identitaires mais aussi sur les résistances qu'elle suscite. Cette recherche influence tant ses choix professionnels que sa trajectoire intellectuelle.

Le colonialisme comme système

Poursuivant des études à la faculté de médecine de Lyon, Fanon s'intéresse logiquement aux activités et mobilisations anticolonialistes. On le retrouve ainsi à la direction du journal étudiant *Tam-Tam*, dont le numéro unique connu, date du 21 février 1949, attire l'attention des militants de la revue *Présence africaine*. Les années lyonnaises de Fanon sont aussi marquées par l'activité militante anticolonialiste aux côtés des Étudiants communistes, rappelle son principal biographe David Macey en précisant qu'« il n'en a cependant jamais été membre¹² ». Enfin, ce sont des années d'intenses lectures comme en témoignent le nombre et la diversité des ouvrages cités dans *Peau noire, masques blancs*. On y trouve des références et des citations empruntées aussi bien à la littérature qu'à la psychanalyse, la psychiatrie, le marxisme ou la philosophie existentialiste très en vogue à l'époque.

Le choix de s'orienter vers la psychiatrie est cohérent avec son questionnement sur l'aliénation et sur ses traductions identitaires et culturelles. Fanon brouille, dès ses premiers travaux, les frontières entre médecine et politique dans un effort de prise en compte des conséquences psychologiques d'une oppression subie. Son premier article, « Le syndrome nord-africain », paraît dans la revue *Esprit* en février 1952. Fanon constate la similitude des pathologies « sans lésion » des immigrés maghrébins. Il dénonce les explications fréquentes de médecins attribuant de manière culturaliste les plaintes des patients au fait que le Nord-Africain serait « un simulateur, un menteur, un tire-au-flanc, un fainéant, un feignant, un voleur¹³ ». Il apporte à l'inverse une explication matérialiste en resituant les symptômes constatés dans une vie d'oppression ayant pour effet que « la première rencontre avec lui-même se fera sur un mode névrotique, sur un mode pathologique¹⁴ ». La question n'est pas qu'individuelle mais également sociale. La véritable cause n'est pas une lésion objectivable mais une domination subie.

La même approche caractérise son livre *Peau noire, masques blancs* paru la même année. Il y analyse les conduites identitaires de « honte de soi » des Noirs comme résultat de la domination coloniale :

Il demeure [...] évident que pour nous la véritable désaliénation du Noir implique une prise de conscience abrupte des réalités économiques et sociales. S'il y a complexe d'infériorité, c'est à la suite d'un double processus : économique d'abord ; par intériorisation ou, mieux, épidermisation de cette infériorité, ensuite¹⁵.

Dans ce premier livre, Fanon critique sans complaisance les approches culturalistes dominantes. Il reproche par exemple à l'ethnologue et psychanalyste Octave Mannoni, auteur de l'ouvrage *Psychologie de la colonisation*¹⁶ de voir dans « le complexe d'infériorité quelque chose de préexistant à la colonisation¹⁷ ». Pour lui au contraire, les comportements identitaires des colonisés sont le résultat de la relation inégalitaire coloniale. Celle-ci plonge le dominé dans une situation névrotique se traduisant par une haine de soi. Dès lors, la solution réelle consiste « à conscientiser son inconscient, à ne plus tenter une lactification hallucinatoire, mais bien à agir dans le sens d'un changement des structures sociales¹⁸ ».

La dénonciation de l'aliénation culturelle par Fanon emprunte aux analyses de Césaire. Son approche anticulturaliste et matérialiste le conduit à critiquer l'approche senghorienne dans ce qu'il appellera en 1961 les « limites » de la négritude¹⁹. La négritude, pour Fanon, est certes une étape dans le processus de désaliénation mais elle n'est qu'une étape, destinée à être dépassée. Ce moment est celui de « l'antithèse affective sinon logique de cette insulte que l'homme blanc faisait à l'humanité²⁰ ». Si la négritude est nécessaire compte tenu du déni généralisé qu'est la colonisation, elle devient vite un enfermement si elle oriente le colonisé vers un nouvel essentialisme. La négritude est un moyen nécessaire au cours du processus d'émancipation et non une fin. L'enfermement dans ce moment, et dans ce moyen, conduit à une quête éperdue d'un passé à jamais révolu. Il mène vers un illusoire renouement culturel et, de ce fait, éloigne du combat pour le changement du présent. Pour Fanon, il n'existe pas plus d'essence blanche qu'il n'existe d'essence noire. Seule existe une condition noire historiquement située :

Le problème envisagé ici se situe dans la temporalité. Seront désaliénés Nègres et Blancs qui auront refusé de se laisser enfermer dans la Tour substantialisée du Passé. Pour beaucoup d'autres nègres, la désaliénation naîtra, par ailleurs, du refus de tenir l'actualité pour définitive. [...] En aucune façon je ne dois tirer du passé des peuples de couleur ma vocation originelle. En aucune façon je ne dois m'attacher à faire revivre une civilisation nègre injustement méconnue. Je ne me fais l'homme d'aucun passé. Je ne veux pas chanter le passé aux dépens de mon présent et de mon avenir. [...] Il n'y a pas de mission nègre ; il n'y a pas de fardeau blanc [...]. Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères. [...] Le nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc²¹.

Le « colonialisme est un système », écrit Jean-Paul Sartre en 1956²². C'est ce système, insiste Fanon, qui a une base économique et qui produit les idéologies, les conduites identitaires et psychologiques qui permettent sa reproduction. La simple inversion de ces conduites, comme par exemple l'affirmation d'une supériorité du Noir en réponse au discours raciste de la colonisation, ne suffit pas à sortir du système car « celui qui adore les nègres

est aussi « malade » que celui qui les exècre », et qu'« inversement, le Noir qui veut blanchir sa race est aussi malheureux que celui qui prêche la haine du Blanc²³ ». Sortir de la domination suppose une action de destruction du système lui-même. Reprenant une phrase de Marx, Fanon appelle à l'action : « Il ne s'agit plus de connaître le monde mais de le transformer²⁴. » La liaison entre la pensée de l'oppression et la lutte pour l'émancipation, entre la pensée et l'action est une autre force de Fanon. Il sera à la fois un intellectuel et un militant.

Pour Fanon, le colonialisme est un rapport social constitutif du colonisé certes mais aussi du colonisateur : « L'infériorisation est le corrélatif indigène de la supériorisation²⁵. » *Peau noire, masques blancs* est l'analyse du volet infériorisation du rapport social colonial. Quelques années plus tard, au premier congrès des écrivains et artistes noirs qui se tient à la Sorbonne à l'initiative de la revue *Présence africaine*, Fanon propose une analyse matérialiste du volet supériorisation du même rapport. Son intervention, intitulée « Racisme et culture », tranche avec de nombreux autres exposés teintés de culturalisme. Fanon commence son analyse en rappelant le lien entre exploitation économique et racisme. Ce dernier trouve son origine dans un « gigantesque travail d'asservissement économique, voire biologique²⁶ ». Le racisme est donc une production sociale d'un système d'exploitation et non une « disposition de l'esprit » ou une « tare psychologique »²⁷. Dès lors, toutes les cultures ne sont pas racistes. Seules le sont celles qui sont articulées à un système de domination. « Il y a donc, insiste-t-il, des cultures avec racisme et des cultures sans racisme²⁸. »

L'approche de Fanon dans son allocution est également historique. Le racisme a une histoire, il s'adapte aux contextes et aux rapports de forces. Il évolue dans la forme pour se maintenir quant au fond. Fanon souligne en particulier l'effet sur le racisme du combat antinazi et de la révolte des colonisés : après l'Holocauste, le racisme tend à abandonner sa forme biologiste pour adopter une forme culturaliste. « Ce racisme qui se veut rationnel, individuel, déterminé génotypique et phénotypique se transforme en racisme culturel²⁹. » Enfin, l'approche fanonienne du racisme est systémique. Nécessaire à la légitimation de la domination économique, le racisme est inévitable au sein d'une société qui en colonise une autre. Il en marque tous les aspects, en influence toutes les dimensions, en imbibe toutes les composantes.

La même approche matérialiste, systémique et historique se retrouve dans l'expérience professionnelle de Fanon. Les quinze mois d'internat qu'il passe à Saint-Alban en 1952 le marquent durablement, tant sur le plan professionnel que sur le plan politique. L'hôpital de Saint-Alban est alors dirigé par François Tosquelles un des pionniers de la psychothérapie institutionnelle. L'expérience qui s'y déroule y attire des professionnels refusant l'approche dominante – asilaire et carcérale – de la maladie mentale. Tosquelles décrit de la manière suivante l'expérience menée à Saint-Alban :

L'hypothèse posée à Saint-Alban rassemblait des êtres humains, fous ou pas fous, pour qu'ils puissent puiser dans leurs propres possibilités la matière mobile articulable et réarticulable dont ils sont constitués, et hélas souvent pétris – comme quiconque – par l'histoire³⁰.

L'expérience de Saint-Alban conforte chez Fanon la conviction que « l'aliénation est à interroger dans tous ses registres au lieu de jonction du somatique et du psychique, de la structure et de l'histoire³¹ ». Nommé à Blida, en Algérie, en juin 1953, Fanon a l'occasion de confirmer cette conviction, confronté qu'il est aux conséquences psychiques d'une violence totale et systémique, celle d'une colonie de peuplement.

Violence d'oppression, violence de libération

Arrivant à Blida, Fanon tente de mettre en œuvre ses conceptions innovantes. Il s'aperçoit cependant rapidement que « la colonisation, dans son essence, se présentait déjà comme une grande pourvoyeuse des hôpitaux psychiatriques³² ». Fanon s'attache à distinguer ce qu'il y a de spécifique à la colonisation en comparaison d'autres dominations existantes ou ayant existé. Pour lui, la colonisation est « une négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité³³ ». À la différence d'autres dominations, la violence est ici totale, diffuse, permanente, globale :

Il suffit, pour comprendre cette « sensibilité », simplement d'étudier, d'apprécier le nombre et la profondeur des blessures faites à un colonisé pendant une seule journée passée au sein du régime colonial. Il faut se souvenir en tout cas qu'un peuple colonisé n'est pas seulement un peuple dominé. Sous l'occupation allemande les Français étaient demeurés des hommes³⁴.

Soignant à la fois les tortionnaires et leurs victimes dans son hôpital, Fanon ne pouvait pas échapper à cette violence totale. Il s'en fera l'analyste. Ce travail d'analyse le conduira à démissionner de son poste et à rejoindre, en 1956, le Front de libération nationale car, souligne-t-il, « l'Arabe, aliéné permanent dans son pays, vit dans un état de dépersonnalisation absolue³⁵ ». Comme le rappellent Mongo Beti et Odile Tobner, un procès malhonnête a été intenté à Fanon consistant à « lui faire une sulfureuse réputation de prophète de la violence³⁶ ». Or la violence en système colonial n'a pas besoin de prophète et Fanon se contente de la décrire telle qu'elle est déjà à l'œuvre.

L'analyse de la violence des colonisés sous toutes ses formes est inséparable pour Fanon de l'analyse de la violence du système colonial également multiforme. La première est une conséquence logique de la seconde. Oublier ce point de départ conduit à inverser l'ordre de causalité entre les deux violences ou à établir une symétrie entre elles. Fanon ne cessera

de réaffirmer et d'illustrer cette idée centrale. En premier lieu, il donne de multiples exemples du caractère consubstantiellement violent du colonialisme. Dans un article sur la torture, publié en septembre 1957, il souligne que celle-ci est « une modalité des relations occupant-occupé » et qu'en conséquence « on ne peut à la fois vouloir le maintien de la domination française et condamner les moyens de ce maintien³⁷ ». S'adressant aux « démocrates français » trois mois plus tard, Fanon ironise sur l'attitude consistant à prendre prétexte du « terrorisme » du FLN pour justifier une absence de soutien à la lutte de libération nationale : « Ainsi, la lutte d'un peuple pour son indépendance doit être diaphane si elle veut bénéficier de l'appui des démocrates³⁸. »

Ces prises de position donneront lieu à une première systématisation de la question de la violence dans l'allocution de Fanon à la conférence d'Accra sur la paix et la sécurité en avril 1960. Intitulée « Pourquoi nous employons la violence », son intervention commence par ce rappel fondamental :

Le régime colonial est un régime instauré par la violence. C'est toujours par la force que le régime colonial s'est implanté. C'est contre la volonté des peuples que d'autres peuples plus avancés dans les techniques de destruction ou numériquement plus puissants se sont imposés. Je dis qu'un tel système établi par la violence ne peut logiquement qu'être fidèle à lui-même, et sa durée dans le temps est fonction du maintien de la violence. [...] Violence dans le comportement quotidien, violence à l'égard du passé qui est vidé de toute substance, violence vis-à-vis de l'avenir, car le régime colonial se donne comme devant être éternel³⁹.

Cette violence multiforme vécue sur le « plan de l'âme mais aussi sur celui des muscles, du sang » ne peut que produire « la naissance d'une violence intérieure chez le peuple colonisé⁴⁰ ». Fanon reprend et approfondit l'analyse dans son dernier ouvrage, *Les Damnés de la terre*. Il restitue le processus historique de cette violence intérieure et ses formes successives d'expression. La violence coloniale est insupportable et a pour premier effet de susciter chez le colonisé une « agressivité sédimentée dans ses muscles » qu'il manifeste « d'abord contre les siens ». Ce moment du processus de violence est pour Fanon « la période où les nègres se bouffent entre eux⁴¹ ». Une seconde forme de cette violence est justement l'effort du colonisé pour la canaliser. En d'admirables pages, Fanon décrit le rêve, la danse, la transe et la possession, comme des tentatives d'émancipation imaginaire quand l'émancipation réelle n'est pas encore envisageable :

Le cercle de la danse est un cercle permissif. Il protège et autorise. À heures fixes, à dates fixes, hommes et femmes se retrouvent en un lieu donné et, sous l'œil grave de la tribu, se lancent dans une pantomime d'allure désordonnée mais en réalité très systématisée où, par des voies multiples, dénégations de la tête, courbure de la colonne, rejet en arrière de tout le corps, se déchiffre à livre ouvert l'effort grandiose d'une collectivité pour s'exorciser, s'affranchir, se dire⁴².

Ces premières formes de la violence du colonisé ne sont pas inquiétantes pour le colonisateur. Il faut attendre que des conditions politiques précises

soient réunies pour que « de nouvelles voies, de nouveaux pôles d'investissement⁴³ » soient disponibles. Les partis nationalistes, souligne Fanon, rechignent à la violence. Ils en appellent à une lutte légale et non violente. Ce faisant, ils mettent pourtant en mouvement le peuple en lui démontrant que le colonialisme n'entend que les leçons du rapport de forces :

Le dirigeant très souvent, se préoccupe surtout de « montrer » ses forces... pour n'avoir pas à les utiliser. Mais l'agitation ainsi entretenue – aller, venir, entendre des discours, voir le peuple réuni, les policiers autour, les démonstrations militaires, les arrestations, les déportations de leaders –, tout ce remue-ménage donne au peuple l'impression que le moment est venu, pour lui, de faire quelque chose⁴⁴.

Bien sûr, les répressions sont au rendez-vous mais celles-ci, « loin de briser l'élan, scandent les progrès de la conscience nationale⁴⁵ ». À cette phase de l'expérience populaire deux alternatives sont possibles : soit une force politique nationaliste canalise cette violence et organise la lutte armée ; soit, au contraire, cette force n'existe pas et nous avons la situation kényane. Les leaders nationalistes dans ce dernier cas se désolidarisent de la violence populaire. Le dirigeant nationaliste, souligne Fanon en faisant référence à Jomo Kenyatta, « affirme hautement qu'il n'a rien à voir avec ces Mau Mau, avec ces terroristes, avec ces égorgeurs⁴⁶ ». Il se présente aux forces colonialistes en interlocuteur disponible pour entamer des négociations.

Ayant expliqué le processus d'émergence et de développement de la violence du colonisé, Fanon s'attache à en décrire les effets sur les colonisés eux-mêmes. Selon lui, la lutte armée a sur le peuple un effet de remodelage mental, de reconquête de la dignité et de réaffirmation d'une personnalité désaliénée : « La "chose" colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère⁴⁷. »

La violence n'est ainsi pas seulement un moyen inévitable compte tenu de la nature du colonialisme. Elle est aussi libératrice au sens où elle libère le colonisé de son complexe d'infériorité, de la violence destructrice contre lui-même et contre les siens. Au plan individuel « la violence désintoxique » et libère le colonisé des « attitudes contemplatives et désespérées⁴⁸ ». Au plan collectif les changements suscités par l'engagement dans une lutte armée sont également énormes. Dans son livre *L'An V de la révolution algérienne*, publié en 1959, Fanon décrit dans le détail les multiples métamorphoses d'un peuple en mouvement, en l'occurrence le peuple algérien : remise en cause de tabous familiaux, abandon de structures sociales archaïques, introduction de la radio dans les mechtas afin de pouvoir écouter les émissions du FLN, utilisation des pratiques médicales contemporaines jusque-là tenues à distance par méfiance du colonisateur, etc. Engagée dans une lutte implacable, toute la société algérienne se restructure pour faire face aux nécessités de cette lutte. Paraphrasant Marx, Fanon explique l'ampleur des mutations suscitées par la lutte pour l'indépendance nationale :

La thèse qui veut que se modifient les hommes dans le même moment où ils modifient le

monde, n'aura jamais été aussi manifeste qu'en Algérie. Cette épreuve de force ne remodèle pas seulement la conscience que l'homme a de lui-même, l'idée qu'il se fait de ses anciens dominateurs ou du monde, enfin à sa portée. Cette lutte à des niveaux différents renouvelle les symboles, les mythes, les croyances, l'émotivité du peuple. Nous assistons en Algérie à une remise en marche de l'homme⁴⁹.

Il n'y a cependant, dans les écrits de Fanon, aucune fascination morbide pour la violence. Il ne fait que décrire la réalité qu'il a sous les yeux. Il ne fait que rappeler l'inefficacité de la violence coloniale contre l'aspiration à l'émancipation nationale d'un peuple. Il ne parle ici que des situations dans lesquelles la violence est imposée par le colonisateur. C'est le cas en Algérie comme dans de nombreuses colonies de peuplement, rappelle-t-il dans son discours d'Accra. Enfin dans *Les Damnés de la terre*, il souligne que d'autres situations ont « par la lutte politique et le travail de clarification entrepris par le parti [nationaliste], conduit leurs peuples aux mêmes résultats⁵⁰ ». Même dans la situation algérienne, Fanon parlant au nom du FLN, condamne certaines actions violentes tout en en rappelant toujours l'origine véritable : « Nous condamnons, le cœur plein de détresse, ces frères qui se sont jetés dans l'action révolutionnaire avec la brutalité presque physiologique que fait naître et qu'entretient une oppression séculaire⁵¹. » Il n'y a pas pour Fanon de choix binaire entre violence et lutte pacifique. Il y a simplement le résultat de circonstances concrètes et variables dans le temps.

« Pseudo-indépendances » et « bourgeoisie nationale »

Qu'elle soit violente ou non, la lutte pour l'indépendance nationale ne peut être pour Fanon qu'une révolution, c'est-à-dire la destruction complète d'un système et non son amélioration ou son aménagement. Seule une révolution peut, selon lui, anéantir les effets de la colonisation sur le colonisé. La libération réelle suppose donc une mise en mouvement des colonisés eux-mêmes. Elle ne peut être que leur œuvre. Elle est simultanément une lutte contre le colonisateur, un travail de transformation de soi et le développement d'une conscience et d'une culture nationales.

La lutte d'un peuple colonisé le transforme et, ce faisant, ne « peut laisser intacts ni les formes ni les contenus culturels de ce peuple⁵² ». Il est dès lors vain et dangereux de vouloir restaurer une culture passée. Si les traditions ont pu être un instrument de résistance à un moment de l'histoire, leurs significations évoluent une fois le combat enclenché :

La culture n'a jamais la translucidité de la coutume. La culture fuit éminemment toute simplification. Dans son essence, elle est à l'opposé de la coutume qui, elle, est toujours une détérioration de la culture. Vouloir coller à la tradition ou réactualiser les traditions délaissées, c'est non seulement aller contre l'histoire mais contre son peuple. Quand un

peuple soutient une lutte armée ou même politique contre un colonialisme implacable, la tradition change de signification. Ce qui était technique de résistance passive peut dans cette période être radicalement condamné⁵³.

La culture nationale, comme la nation, n'est pas une notion fixe et éternelle : elle est histoire et mouvement. Elle se bâtit en permanence « au cours de ces combats, en prison, devant la guillotine, dans les postes militaires français investis et détruits⁵⁴ ». La critique s'adresse explicitement à certains leaders des pays d'Afrique subsaharienne française qui, tout en parlant abondamment de retour aux sources culturelles africaines, de négritude, d'authenticité, votent à l'ONU avec leur ancien colonisateur contre la revendication d'indépendance nationale du peuple algérien. Dans un texte daté d'avril 1958 au titre évocateur « Décolonisation et indépendance », Fanon met en évidence la différence entre la décolonisation promue par de Gaulle pour l'Afrique subsaharienne et l'indépendance nationale à laquelle aspirent les peuples :

La véritable libération n'est pas cette pseudo-indépendance où les ministres à responsabilité limitée voisinent avec l'économie dominée par le pacte colonial. La libération est la mise à mort du système colonial, depuis la prééminence de la langue de l'opresseur et la « départementalisation », jusqu'à l'union douanière qui maintient en réalité l'ancien colonisé dans les mailles de la culture, de la mode et des images du colonialiste⁵⁵.

La décolonisation n'est pas synonyme d'indépendance. Elle peut être également couverture d'un pacte colonial maintenu sous d'autres formes et en particulier sous la forme de la « Communauté française » qu'acceptent, fin 1958, tous les leaders africains francophones à l'exception de Sékou Touré. Fanon analyse les facteurs qui conduisent à ces « pseudo-indépendances ». Il réintroduit la question des classes sociales et de l'attitude que celles-ci adoptent dans le processus d'émancipation. Un des effets du système colonial est d'empêcher l'émergence d'une bourgeoisie nationale de type industriel ayant intérêt à un développement économique indépendant. Le colonialisme façonne la bourgeoisie dite nationale pour ses propres intérêts :

Au sein de cette bourgeoisie nationale on ne trouve ni industriels ni financiers. La bourgeoisie nationale des pays sous-développés n'est pas orientée vers la production, l'invention, la construction, le travail. Elle est tout entière canalisée vers des activités de type intermédiaire. Être dans le circuit, dans la combine, telle semble être sa vocation profonde. La bourgeoisie nationale a une psychologie d'hommes d'affaires non de capitaines d'industrie⁵⁶.

Pour éviter l'indépendance réelle à laquelle aspirent les populations colonisées, le colonialisme concède une décolonisation qu'il confie à cette bourgeoisie nationale inféodée. Cette dernière prend le « rôle de gérant des entreprises de l'Occident » et organise pratiquement le pays en « lupanar de l'Europe »⁵⁷. Pour ce faire, la bourgeoisie nationale développe un discours idéologique à base d'unanimité nationale autour d'un leader

s'autoproclamant « père de la nation », de négation de l'existence de classes sociales, d'authenticité et de retour aux sources. Le discours unanimiste permet de justifier l'instauration du parti unique qui, dans le contexte de décolonisation, constitue « la forme moderne de la dictature bourgeoise sans masque, sans fard, sans scrupules, cynique⁵⁸ ». Le discours sur l'authenticité, la négritude essentialisée et le retour aux sources permet de nier l'existence de classes sociales aux intérêts divergents. À en croire les milieux colonialistes et leurs alliés africains, les classes seraient des réalités occidentales n'ayant aucun sens en Afrique. Le discours sur le « père de la nation » enfin permet d'éviter les contestations populaires en utilisant l'aura du leader obtenue pendant la lutte de libération nationale et fréquemment entretenue par l'ancienne puissance coloniale :

Dans les pays sous-développés le leader représente la puissance morale à l'abri de laquelle la bourgeoisie, maigre et démunie, de la jeune nation décide de s'enrichir. Le peuple qui, des années durant, l'a vu ou entendu parler, qui de loin, dans une sorte de rêve, a suivi les démêlés du leader avec la puissance coloniale, spontanément fait confiance à ce patriote. Avant l'indépendance, le leader incarnait en général les aspirations du peuple : indépendance, libertés politiques, dignité nationale. Mais, au lendemain de l'indépendance, loin d'incarner concrètement les besoins du peuple, loin de se faire le promoteur de la dignité réelle du peuple, celle qui passe par le pain, la terre et la remise du pays entre les mains sacrées du peuple, le leader va révéler sa fonction intime : être le président général de la société de profiteurs impatients de jouir que constitue la bourgeoisie nationale⁵⁹.

Pour Fanon, l'indépendance nationale ne peut être comprise qu'en interaction avec la question sociale. L'accès ou non au pain, à la terre, au pouvoir pour les masses populaires, pour reprendre la formule synthétique qu'il utilise, sert d'indicateur pour évaluer le « degré de réalité » de cette indépendance. Une telle approche conduit Fanon à poser un lien entre indépendance et socialisme, système qu'il définit comme un « régime tout entier tourné vers l'ensemble du peuple, basé sur le principe que l'homme est le bien le plus précieux⁶⁰ ». L'indépendance n'est donc pas acquise par le départ des troupes coloniales et l'accès à un siège à l'ONU. Les analyses de Fanon sur les nouvelles indépendances font de lui le penseur du passage du colonialisme au néocolonialisme mais aussi celui des nouvelles configurations de classes et des luttes des classes que fait émerger l'explosion du colonialisme classique.

Une approche matérialiste du panafricanisme

Nommé en 1959 ambassadeur itinérant du Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA), Fanon participe aux conférences panafricaines de la période. Ses écrits au cours de ces années témoignent de son action à Accra, Léopoldville, Bamako, Conakry, Addis-Abeba. Il y entend

des discours enflammés sur le panafricanisme qu'il analyse à la fois comme l'expression d'une authentique aspiration populaire mais également comme un mythe couvrant et masquant des intérêts divergents.

Comme souvent, Fanon s'attache à inscrire la question du panafricanisme dans le processus historique. Selon lui, le panafricanisme idéologique et culturel est une forme historique de résistance à la colonisation. Le combat d'un peuple pour son indépendance s'enclenche d'abord par les retrouvailles avec son passé. La négation coloniale suscite une survalorisation de la culture niée. Mais cette phase n'est qu'un moment auquel d'autres doivent succéder : le panafricanisme doit quitter la sphère strictement culturelle pour se transformer progressivement en panafricanisme politique, militaire, économique.

Dès 1956, Fanon souligne contre les tenants de la négritude et du panafricanisme culturel que, « dans la situation coloniale, la culture privée du double support de la nation et de l'État dépérit et agonise. La condition d'existence de la culture est donc la libération nationale, la renaissance de l'État⁶¹ ». C'est dans le cadre de chaque nation que se mène la lutte contre la colonisation. Sans État et sans indépendance, l'émancipation culturelle est une chimère. Cela ne veut pas dire que Fanon renonce au panafricanisme. Au contraire, il considère que celui-ci est d'abord une construction politique et pratique dont la première étape est la solidarité avec les peuples africains dressés contre la colonisation. L'unité africaine n'est pas un héritage culturel à sauvegarder mais une nécessité de la lutte contre le colonialisme pour le présent et de l'indépendance économique pour le futur. Parlant de ce qui sera sa dernière mission pour le FLN, avant d'être terrassé par la maladie, il souligne :

Notre mission : ouvrir le front sud. De Bamako, acheminer armes et munitions. Soulever la population saharienne, s'infiltrer aux quatre coins d'Afrique, remonter avec toute l'Afrique vers l'Algérie africaine, vers le nord, vers Alger, ville continentale. Ce que je voudrais : de grandes lignes, de grands canaux de navigation à travers le désert. Abolir le désert, le nier, rassembler l'Afrique, créer le continent. Que du Mali s'engouffrent sur notre territoire des Maliens, des Sénégalais, des Guinéens, des Ivoiriens, des Ghanéens. Et ceux du Nigéria, du Togo. Que tous grimpent les pentes du désert et déferlent sur le bastion colonialiste. Prendre l'absurde et l'impossible à rebrousse-poil et lancer un continent à l'assaut des derniers remparts de la puissance coloniale⁶².

Le panafricanisme est d'abord pour Fanon une solidarité agissante qui permet de réunir les conditions d'une unité politique et économique du continent. L'unité africaine doit dès lors être un projet de long terme mais devant se traduire par des actes concrets et immédiats. L'idée d'une solidarité concrète dans l'immédiat et la volonté d'ériger des États-Unis d'Afrique dans le futur sont étroitement liées. À Accra, en 1958, il résume son analyse devant les représentants des organisations syndicales et politiques africaines : « jeter les bases, dans la perspective lointaine des États-Unis d'Afrique, d'une tactique et d'une stratégie de combat⁶³ ». Fanon n'a pas cessé dans les

différentes conférences africaines de la période de défendre une conception matérialiste du panafricanisme. Ce qu'il note à l'été 1960 :

Depuis près de trois ans, j'essaie de faire sortir la fumeuse idée d'Unité africaine des marasmes subjectivistes, voire carrément fantasmatiques de la majorité de ses supporters. L'Unité africaine est un principe à partir duquel on se propose de réaliser les États-Unis d'Afrique sans passer par la phase nationale chauvine bourgeoise avec son cortège de guerres et de deuils⁶⁴.

Fanon refuse d'opposer nationalisme et panafricanisme : seules des nations réellement indépendantes peuvent porter le projet panafricain et ce dernier est nécessaire pour consolider ces indépendances face au néocolonialisme. Cette analyse fait de Fanon un des principaux penseurs de la solidarité internationale.

L'assassinat de Patrice Lumumba en janvier 1961 (voir chapitre 8) est l'occasion pour Fanon de mettre en exergue la distance encore énorme qui sépare l'idéal panafricain et l'action concrète des chefs des jeunes États africains. L'Unité panafricaine se construit au Congo par la solidarité active avec les nationalistes congolais, analyse-t-il. Le combat de ces derniers pose la question de l'indépendance de toute l'« Afrique sudiste », c'est-à-dire des colonies portugaises, de la Rhodésie et de l'Afrique du Sud. C'est parce que leur lutte dépasse de loin la seule question congolaise que Lumumba a été assassiné, avec la complicité de chefs d'État africains, analyse Fanon :

Le grand succès des ennemis de l'Afrique, c'est d'avoir compromis les Africains eux-mêmes. Il est vrai que ces Africains étaient directement intéressés par le meurtre de Lumumba. Chefs de gouvernement fantoches, au sein d'une indépendance fantoche⁶⁵.

Quelques mois avant sa mort en décembre 1961, Fanon laisse pointer son inquiétude sur le devenir du continent :

Le colonialisme et ses dérivés ne constituent pas à vrai dire les ennemis actuels de l'Afrique. À brève échéance ce continent sera libéré. Pour ma part, plus je pénètre les cultures et les cercles politiques, plus la certitude s'impose à moi que le grand danger qui menace l'Afrique est l'absence d'idéologie. [...] Les ouvriers mécontents subissent une répression aussi impitoyable que celle des périodes coloniales. Syndicats et partis politiques d'opposition sont confinés dans une quasi-clandestinité⁶⁶.

Et Fanon de conclure par cette phrase terrible, sous forme d'avertissement : « Le peuple, le peuple qui avait tout donné aux heures difficiles de la lutte de libération nationale, s'interroge mains et ventre vides sur le degré de réalité de sa victoire⁶⁷. »

Patrice Lumumba

Que pourrais-je dire d'autre ? Que mort, vivant, libre ou en prison sur ordre des colonialistes, ce n'est pas ma personne qui compte. C'est le Congo, c'est notre pauvre peuple dont on a transformé l'indépendance en une cage d'où l'on nous regarde du dehors, tantôt avec cette compassion bienveillante, tantôt avec joie et plaisir.

Patrice LUMUMBA,
« Lettre à Pauline Lumumba »,
novembre 1960.

La réflexion politique de Patrice Lumumba (1925-1961), constituée en grande partie de discours improvisés, n'a pas eu le temps de déployer toutes ses potentialités. Lumumba est mort assassiné quelques mois seulement après avoir accédé au poste de Premier ministre du Congo. Marquée au départ par une certaine naïveté à l'égard des intentions du colonisateur, la pensée politique de Lumumba a quelque chose d'inachevé. Et c'est peut-être pour éviter que ce tribun talentueux, capable d'électriser les foules, aille au bout de sa réflexion que ses adversaires prirent la décision de le liquider physiquement. En raison de l'importance géostratégique et économique du pays, les puissances impériales et leurs complices africains ne purent accepter de laisser un homme libre à la tête du Congo, pays de toutes les convoitises. Mais, en l'assassinant, ils en firent un symbole.

« L'empire du silence »

Si toutes les colonisations sont synonymes d'exploitation, de domination et

de violence, celle du Congo a atteint des sommets dans la cruauté et la déshumanisation. Le géographe Auguste Maurelle est contraint, en 1962, d'utiliser le pseudonyme de Michel Mercier pour publier son livre, *Le Congo : De la colonisation à l'indépendance*. Il y décrit les bases économiques de la spécificité coloniale belge. Les immenses richesses du Congo, explique-t-il, ont très tôt attiré les grands groupes financiers européens. Mais le partage du « gâteau » se révéla impossible : « Les rivalités impérialistes entre la France, l'Angleterre et l'Allemagne les empêchèrent de se partager le bassin : on s'entendit pour l'abandonner à une compagnie¹. »

Le Congo est connu dès la fin du XIX^e siècle pour être le pays le plus riche d'Afrique en caoutchouc et en ivoire. Mais, très vite, l'occupation du territoire révèle qu'il est aussi pourvu de ressources minières considérables. Situé au cœur géographique du continent, le Congo est par sa taille le géant de l'Afrique centrale. Richesses en matières premières exceptionnelles et enjeux géostratégiques convergent pour faire du Congo un territoire qu'aucune puissance ne peut concéder à ses concurrents. Il en naît l'expression étrange d'« État indépendant du Congo » à la conférence de Berlin en 1885. Le terme indépendant signifie dans ce contexte qu'il n'appartient spécifiquement à aucune puissance coloniale mais aussi que toutes reçoivent la garantie de pouvoir y accéder librement.

Ce statut particulier fait du Congo une propriété privée du roi des Belges gérée sous une forme commerciale. Le territoire est divisé en deux : le domaine de la couronne et le domaine privé constitué des concessions attribuées à des entreprises privées. Pour le roi comme pour les compagnies concessionnaires la préoccupation unique est l'enrichissement immédiat. Seule la violence à grande échelle, systématique et durable est en mesure d'assurer l'expropriation des Congolais et leur enrôlement dans les plantations et les mines d'une part et dans la construction du chemin de fer permettant leur exploitation rapide d'autre part.

Le titre du livre de l'ethnologue belge Daniel Vangroenweghe, *Du sang sur les lianes*², publié en 2010, illustre cette violence. L'écrivain et journaliste américain Adam Hochschild parle pour sa part, pour évoquer cette période, d'« holocauste oublié³ ». Quant à l'historien français Yves Ternon, il souligne que « la population du Congo diminue de moitié entre 1880 et 1926⁴ ». Ce sont d'ailleurs ces violences de masse qui aboutissent au changement de statut de la colonie, laquelle est cédée à l'État belge suite à une commission d'enquête internationale sur ces barbaries en 1908.

Après la Seconde Guerre mondiale, tout est organisé pour que la colonie reste isolée du reste du monde, de ses évolutions, de ses productions théoriques, de ses idéologies politiques : un véritable « empire du silence⁵ » (selon le journaliste Oscar-Paul Gilbert) bâti sur « la conviction qu'il est possible grâce à une administration habile, d'arrêter l'évolution sociale et politique⁶ » (selon l'historien britannique Thomas Hodgkin).

La volonté de geler le Congo est d'autant plus forte que ce pays recèle de

gigantesques réserves de matières premières stratégiques, en particulier d'uranium. Les premières bombes atomiques utilisées contre le Japon ont été fabriquées avec de l'uranium du Katanga. Les États-Unis ont également négocié un « droit de préemption » sur l'uranium de la colonie : « Dès le début de la guerre froide, détaille Jean-Claude Willame, le Congo est encore et toujours un enjeu, cette fois pour le “monde libre” : l'uranium de la colonie belge était vital pour mener à terme le “projet Manhattan” (construction de la première bombe A), puis pour conforter le monopole américain sur le développement de l'armement et sur la recherche nucléaire⁷. »

Au moment où le jeune Lumumba s'engage dans le combat nationaliste, il est loin d'avoir pris la mesure de l'importance des enjeux internationaux de l'indépendance du Congo.

Les illusions coloniales de l'élite noire

Rien ne prépare le nouveau militant nationaliste à affronter les enjeux de la décolonisation du Congo dans un contexte de guerre froide. Scolarisé dans plusieurs missions catholiques et protestantes puis à l'école postale de Léopoldville où il obtient son certificat de fin d'études, Lumumba est un membre de l'élite noire. Les missions ont le monopole de l'éducation, dont l'objectif consiste, comme l'explique un recueil à l'usage des fonctionnaires de la colonie plusieurs fois republié, à « toucher [...] la personnalité intime de l'indigène, [à] transformer sa mentalité, [à] le rallier dans son for intérieur à l'ordre social nouveau⁸ ».

L'action des Églises semble porter ses fruits pour le jeune Lumumba. Pendant longtemps, il partage le point de vue des « évolués » qui considère la fidélité à l'Église et au roi comme indiscutable. Le 17 mai 1952, le statut d'« immatriculé » est créé. Il est réservé aux Congolais ayant atteint « un stade de civilisation égal à celui de leur tuteur⁹ ». Le 5 août 1954, la cour d'appel de Léopoldville reconnaît que Lumumba est « civilisé » et lui accorde l'immatriculation. Ils ne sont que 217 chefs de famille en 1958 à jouir de ce statut.

En 1956, Lumumba écrit son premier livre, *Le Congo terre d'avenir est-il menacé ?*, qui est refusé par l'éditeur pressenti. Il ne sera publié qu'à titre posthume en 1961¹⁰. C'est bien un membre de l'élite noire qui s'y exprime : « Le désir essentiel de l'élite congolaise est d'être des “Belges” et d'avoir droit à la même aisance et aux mêmes droits¹¹. » Le courrier qu'il adresse à l'éditeur le 10 janvier 1957 est également révélateur. Lumumba y fait part du « mécontentement des populations congolaises », du danger « de crise et de perte de confiance », de la propagande antibelge « qui s'effectue déjà sournoisement [...] dans le but de séparer les Congolais des Belges » et de défense « de la souveraineté belge en Afrique ». Pour mettre un terme à ces

facteurs de crise, il insiste sur « la nécessité d'harmonisation des rapports sociaux entre Belges et Congolais¹² ».

L'état d'esprit de Lumumba est encore, au début de l'année 1957, d'exiger l'égalité certes, mais sans remettre en cause le cadre colonial.

Rencontres militantes

Comme pour de nombreuses autres figures de la libération africaine les rencontres militantes jouent un rôle considérable dans l'évolution de la pensée politique de Lumumba. Grâce à ces rencontres, ce dernier découvre les idéologies et théories panafricaniste, tiers-mondiste et communiste. L'impact de ces découvertes n'est pas immédiat.

Ainsi, sa participation à la conférence de Bandung, en tant qu'observateur pour l'Association des évolués de Stanleyville (AES), ne semble pas avoir ébranlé ses certitudes dans un premier temps. Le peu de référence dans ses écrits et propos sur la conférence souligne qu'il n'est pas encore perméable aux espoirs d'émancipation qui secouent les colonies. En 1955, Lumumba limite encore ses objectifs de lutte à l'amélioration du sort des évolués. Ni l'autonomie ni l'indépendance ne font partie de son champ de réflexion. Il en est de même lors de son séjour à Bruxelles en tant que participant à un séjour d'étude organisé par le ministère des Colonies en 1956. Lumumba revient enthousiaste de Belgique : il insiste sur le décalage entre la colonie et la métropole, où le racisme lui paraît absent. Ce qu'il craint en revanche, c'est l'importation au Congo de la lutte des classes...

Deux ans plus tard, Lumumba retourne à Bruxelles pour la première Exposition universelle de l'après-guerre du 17 avril au 19 octobre 1958. Mais ni le Congo ni Lumumba ne sont désormais les mêmes. L'État colonial belge n'a pas pu maintenir entièrement son empire du silence. De l'Empire colonial français voisins parviennent des espoirs d'émancipation. Bien que limités à l'autonomie gaulliste, ces espoirs élargissent le champ de pensée politique de l'élite congolaise.

Le premier signe de cet éveil est la publication, le 30 juin 1956, par un groupe d'« évolués » du manifeste dit « de la Conscience africaine »¹³. Ce groupe d'intellectuels participe à la rédaction du périodique catholique du même nom. Le ton du manifeste est nouveau. Il ne se situe plus dans la supplique et la doléance mais dans l'affirmation d'une volonté : « Nous voulons être des Congolais civilisés, non des Européens à peau noire. » Il met en garde : « Il faut que les Belges comprennent dès maintenant que leur domination sur le Congo n'est pas éternelle. » Le manifeste revendique enfin une « émancipation totale » pour les Congolais inscrite dans la perspective d'une communauté belgo-congolaise. Quelques semaines plus tard, le 23 août 1956, l'Association pour le perfectionnement et l'unification de la langue

kikongo, plus connue sous le nom d'Association des BaKongo (ABAKO), publie ses « Commentaires sur le Manifeste de conscience africaine »¹⁴. Le document prend rapidement le titre de Contre-manifeste et revendique une « émancipation pour aujourd'hui même », un « rejet de la communauté belgo-congolaise » et la constitution d'une « fédération congolaise à base ethnique ».

Comme les autres membres de l'élite, Lumumba suit de près ces débats. Il est désormais favorable à l'autonomie de la colonie. C'est avec ce nouvel état d'esprit qu'il se rend à Bruxelles, à l'invitation des autorités coloniales (preuve qu'il est toujours considéré comme un « modéré ») pour assister à l'Exposition universelle. Organisée, entre autres, pour exalter l'œuvre coloniale belge, l'exposition permet paradoxalement à des courants et des personnalités qui s'y opposent de se rencontrer et de se coordonner. À Bruxelles, les Congolais rencontrent des représentants de la gauche métropolitaine et des autres pays, d'anciens colonisés de pays désormais indépendants, d'autres issus des colonies françaises engagées dans le processus d'« autonomie interne » initiée par la loi-cadre de 1956. Ils font également la connaissance des militants de l'association des Amis de la revue *Présence africaine* dont les animateurs défendent des positions anticolonialistes et panafricaines.

Cependant, c'est la conférence d'Accra en décembre 1958 qui constitue, dans la trajectoire de Lumumba, le tournant politique essentiel. Sa présence à Accra est le fruit de sa rencontre avec Jean Van Lierde, militant anticolonialiste belge et fondateur de l'Association des amis de *Présence africaine*, qui deviendra plus tard son conseiller politique. Van Lierde raconte :

En mai 1958, comme une coïncidence extraordinaire, deux de mes amis, des Noirs américains, qui sont des objecteurs de conscience, travaillent au cabinet de Nkrumah au Ghana. Ils m'envoient des télégrammes et des lettres en me disant : « Jean, nous sommes en mai 1958. Nous préparons une grande conférence en décembre 1958 pour la libération non violente de tous les peuples d'Afrique. Débrouille-toi pour trouver une délégation du Congo belge »¹⁵.

À Accra, Lumumba rencontre, entre autres, l'Antillo-Algérien Fanon, le Ghanéen Nkrumah, le Camerounais Moumié. Ces trois figures des indépendances africaines ont en commun d'insister sur les effets délétères du régionalisme, de l'ethnisme ou du tribalisme, autant d'idéologies qui, minant l'unité nationale, constituent des voies de pénétration au néocolonialisme. À l'issue de la conférence, c'est un Lumumba enthousiaste qui est nommé membre permanent du comité de coordination. Des convictions anciennes sont confortées, d'autres se formalisent, un vocabulaire nouveau, plus précis et plus politique, est acquis. C'est à Accra que Lumumba devient indépendantiste. « Le Congo ne peut être considéré comme une colonie ni d'exploitation ni de peuplement, déclare-t-il au cours de la conférence, et son accession à l'indépendance est la condition *sine qua non* de la paix¹⁶. »

Revenu d'Accra, le militant congolais utilise de nouvelles expressions. Il décrit, le 28 décembre 1958, l'objectif de son organisation, le Mouvement national congolais (MNC) en évoquant « la liquidation du régime colonialiste et de l'exploitation de l'homme par l'homme¹⁷ ». Très vite, les termes « impérialisme », « progressisme », « neutralisme positif », « vraie indépendance » entrent dans son vocabulaire. S'il est influencé par le marxisme ce n'est que par la médiation des analyses qu'il entend dans les conférences panafricaines. La prise de conscience progressive de la dimension économique des enjeux de l'indépendance du Congo ne peut que le renforcer dans l'attrance vers ces analyses. Comme de nombreux autres leaders des indépendances, c'est la question de l'indépendance nationale qui est le critère de jugement et de positionnement :

En Afrique, tout ce qui est progressiste, tout ce qui tend au progrès est qualifié de communiste, de destructeur. Il faut toujours faire des courbettes et accepter tout ce que les colonialistes vous offrent. Alors là-bas ils vont vous louer. Nous sommes simplement des hommes honnêtes, nous ne voulons tromper personne et notre seul objectif a été : libérer notre pays, construire une nation libre et indépendante¹⁸.

Courage et naïveté

L'évolution de la pensée de Lumumba après Accra est aussi rapide que radicale. Il ne s'agit plus de revendiquer l'autonomie mais l'indépendance qui est, précise-t-il « la jouissance d'un droit que le peuple congolais avait perdu¹⁹ ». Dépassées par l'enthousiasme que rencontre un tel mot d'ordre au sein des populations congolaises, les autorités belges répondent par la provocation et la répression, dans l'espoir de neutraliser les deux principaux mouvements indépendantistes : le MNC et l'ABAKO (Association des Bakongo pour l'unification, la conservation et l'expansion de la langue kikongo). L'interdiction d'un meeting de l'ABAKO, le 4 janvier 1959 déclenche une émeute qui se solde officiellement par quarante-deux morts. L'organisation nationaliste avance pour sa part le chiffre de 710 décès et 469 blessés. L'ABAKO est dissoute et son dirigeant, Joseph Kasa-Vubu déporté en Belgique. Lors du congrès national du MNC à Stanleyville en octobre 1959, les gendarmes tirent sur la foule faisant trente morts et des centaines de blessés. Lumumba est arrêté, condamné à six mois de prison ferme et exilé au Katanga.

Le gouvernement belge peut alors annoncer la réunion d'une « table ronde » qu'il espère tenir sans l'encombrant Lumumba pour le 20 janvier 1960. Mais les délégués congolais convoqués font bloc dès la première séance : ils refusent de siéger sans Lumumba. Celui-ci est donc libéré et participe aux travaux. Les résultats de la table ronde sont sans équivoque : loin de la « communauté belgo-congolaise » que souhaitaient imposer les

autorités belges, l'indépendance est fixée au 1^{er} juillet 1960. En dépit de multiples manœuvres, le MNC emporte largement les élections législatives de mai 1960. Le 24 juin 1960, un gouvernement congolais est constitué avec Kasa-Vubu comme président de la République et Lumumba comme Premier ministre. Malgré son succès électoral, le leader le plus populaire du Congo s'est mis au second plan par souci d'unité nationale.

C'est dans ce contexte que se déroulent les cérémonies tant attendues de l'indépendance le 30 juin 1960. Dans son discours, le roi Baudouin présente cette indépendance comme un cadeau du colonisateur et comme l'aboutissement de l'épopée coloniale. L'indépendance couronne l'œuvre d'un Léopold II qui, précise-t-il, « ne s'est pas présenté à vous en conquérant mais en civilisateur²⁰ ». L'ensemble du discours est imprégné d'une logique paternaliste et raciste. Brisant l'atmosphère consensuelle des cérémonies officielles, Lumumba prononce un discours imprévu, critique radicale du colonialisme, qui deviendra célèbre.

Ignorant le roi, il s'adresse au peuple : « Congolais et Congolaises, combattants de l'indépendance aujourd'hui victorieux, je vous salue au nom du gouvernement congolais. » Il poursuit en rappelant que l'indépendance est le résultat de la lutte « dans laquelle nous n'avons ménagé ni nos forces, ni nos privations, ni nos souffrances, ni notre sang ». Il répond au roi et à son discours sur l'« œuvre » belge au Congo :

Cette lutte, qui fut de larmes, de feu et de sang, nous en sommes fiers jusqu'au plus profond de nous-mêmes, car ce fut une lutte noble et juste, une lutte indispensable pour mettre fin à l'humiliant esclavage qui nous était imposé par la force. Ce que fut notre sort en quatre-vingts ans de régime colonialiste, nos blessures sont trop fraîches et trop douloureuses encore pour que nous puissions les chasser de notre mémoire. Nous avons connu le travail harassant, exigé en échange de salaires qui ne nous permettaient ni de manger, ni de nous vêtir ou de nous loger décemment, ni d'élever nos enfants comme des êtres chers. Nous avons connu les ironies, les insultes, les coups que nous devions subir matin, midi et soir, parce que nous étions nègres. [...]. Nous avons connu que nos terres furent spoliées au nom de textes prétendument légaux qui ne faisaient que reconnaître le droit du plus fort. Nous avons connu que la loi n'était jamais la même selon qu'il s'agissait d'un Blanc ou d'un Noir [...]. Nous avons connu les souffrances atroces des relégués pour opinions politiques ou croyances religieuses ; exilés dans leur propre patrie, leur sort était vraiment pire que la mort elle-même. Nous avons connu qu'il y avait dans les villes des maisons magnifiques pour les Blancs et des paillotes croulantes pour les Noirs, qu'un Noir n'était admis ni dans les cinémas, ni dans les restaurants, ni dans les magasins dits européens ; qu'un Noir voyageait à même la coque des péniches, aux pieds du Blanc dans sa cabine de luxe. Qui oubliera enfin les fusillades où périrent tant de nos frères, les cachots où furent brutalement jetés ceux qui ne voulaient plus se soumettre au régime d'une justice d'oppression et d'exploitation ?

Puis Lumumba fixe un objectif sans ambiguïté : « créer une économie nationale prospère qui consacrerait notre indépendance économique²¹ ». Enfin, de manière significative, sa conclusion relie dans un même ensemble « l'indépendance et l'unité africaine ». Le Premier ministre est longuement ovationné. Tous les Congolais et, au-delà, tous les colonisés ont entendu dans ce discours la force d'une dignité retrouvée et la détermination de parachever

l'indépendance politique par une souveraineté économique. Pour le roi, le camouflet est cinglant. Le projet néocolonial menacé, Lumumba, évidemment taxé de dangereux « communiste », devient un homme à abattre.

Il y a dans ce discours historique de Lumumba un étrange mélange de courage et de naïveté, comme si celui qui est devenu en quelques mois la figure emblématique du nationalisme congolais ne mesurait pas les conséquences de ses actes et de ses mots. Après avoir envisagé avec naïveté une possible égalité raciale dans le cadre colonial, c'est avec la même ingénuité qu'il contemple désormais la possibilité d'accéder à l'indépendance réelle sans trop de fracas, d'intrigues, de trahisons et de complots. Relatant une discussion avec Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre mentionne l'opinion de celui-ci sur la naïveté de Lumumba :

Fanon m'a souvent parlé de Lumumba ; [...] il voyait en lui l'adversaire intransigeant de toutes les restaurations d'un impérialisme déguisé. Il ne lui reprochait – et l'on devine avec quelle tendresse – que cette inaltérable confiance en l'homme qui fit sa perte et sa grandeur. « On lui donnait, m'a dit Fanon, les preuves qu'un de ses ministres le trahissait. Il allait le trouver, lui montrait les documents, les rapports et lui disait : Es-tu un traître ? Regarde-moi dans les yeux et réponds. Si l'autre niait en soutenant son regard, Lumumba concluait : c'est bien, je te crois »²².

Panafricanisme, unité nationale et indépendance économique

Le discours du 30 juin 1960 résume l'évolution de la pensée de Lumumba. Dans un pays aussi vaste et aussi pluriel que le Congo, situé de surcroît au carrefour géographique de l'Afrique et doté de richesses colossales, la volonté d'indépendance ne peut que déboucher sur trois orientations politiques menaçantes pour le projet néocolonial de la Belgique mais aussi des États-Unis : le panafricanisme, la lutte contre le tribalisme et l'indépendance économique.

C'est à la conférence panafricaine d'Accra en décembre 1958 que Lumumba devient partisan du panafricanisme. Le jeune leader est séduit par la personnalité de Nkrumah et par son combat pour les États-Unis d'Afrique. Conscient du poids du Congo dans un tel projet du fait de sa taille, de ses richesses et de sa situation géographique, il veut en faire la base d'une Union panafricaine. Dans son intervention à Accra, il relie le combat pour l'indépendance de chaque colonie et celui pour l'unité du continent :

Nous sommes heureux de constater que cette conférence s'est fixé comme objectif la lutte contre tous les facteurs internes et externes qui constituent un obstacle à l'émancipation de nos pays et à l'unification de l'Afrique. Parmi ces facteurs, on trouve le colonialisme, l'impérialisme, le tribalisme et le séparatisme religieux qui, tous, constituent une entrave sérieuse à l'éclosion d'une société africaine harmonieuse et fraternelle²³.

En mars 1959, au séminaire international d'Ibadan (Nigéria), il précise son approche du panafricanisme. Ce projet continental est un projet concret, explique-t-il, se traduisant « dans les faits et dans les actes », se fondant sur l'aide « des gouvernements déjà indépendants » aux peuples encore colonisés, prenant en charge l'enseignement du français et de l'anglais sur l'ensemble du continent pour supprimer « les difficultés de communication » et abolissant les « barrières territoriales » par « une libre circulation des personnes » sur l'ensemble du continent²⁴. En octobre 1959, au comité directeur de la Conférence des peuples africains, il avance comme objectif à côté de celui d'indépendance nationale : « La Constitution des États-Unis d'Afrique²⁵. »

Deux ans après Accra, c'est au tour du Congo d'accueillir une conférence panafricaine à Léopoldville. Lumumba est alors confronté à la sécession du Katanga soutenue par la Belgique. C'est l'occasion pour lui de développer sa conception du panafricanisme comme condition d'une indépendance réelle, comme besoin immédiat, comme possibilité nouvelle. Ce qui se joue au Congo, poursuit-il, ce n'est pas seulement l'avenir d'un pays mais celui d'un continent. Le panafricanisme de Lumumba est désormais parvenu à maturité et son analyse intègre les dimensions politiques, économiques, militaires et géostratégiques :

Le peuple congolais au combat est fier et heureux de recevoir sur sa terre ses frères de lutte. [...]. Ce but [la libération de l'Afrique], nous ne saurons l'atteindre avec efficacité que si nous restons solidaires et unis. Notre solidarité n'a de sens que parce qu'elle n'a pas de limite, et qu'enfin nous sommes conscients que le destin de l'Afrique est indivisible. [...]. Nous connaissons l'objectif de l'Occident. Hier, il nous divisait au niveau des tribus, des clans, des chefferies. Aujourd'hui – parce que l'Afrique se libère – il veut nous diviser au niveau des États. [...]. Aujourd'hui le temps des projets est révolu. Aujourd'hui l'Afrique doit accomplir des actes. Ces actes, les peuples d'Afrique les attendent avec impatience. L'unité et la solidarité africaines ne sont plus des rêves, elles doivent se traduire par des décisions²⁶.

Dans le même discours, il en appelle à une solidarité effective avec « l'Algérie ensanglantée, héroïque », « l'Angola bâillonné », « l'Afrique du Sud esclave », le « Ruanda-Urundi prisonnier », le « Kénia bafoué »²⁷. Si Lumumba a raison sur l'importance d'une unité africaine dans la lutte pour les indépendances nationales, il pèche à l'évidence par idéalisme alors que de nombreux États sont, en 1960, déjà bien engagés dans la voie du néocolonialisme. Quelques jours après la mort de Lumumba, Fanon tirera les leçons de cet idéalisme (dont le leader congolais est loin d'être le seul porteur) :

Il est de fait qu'en Afrique, aujourd'hui, les traîtres existent. Il fallait les dénoncer et les combattre. [...]. Car nul ne connaît le nom du prochain Lumumba. [...]. Gardons-nous de ne jamais l'oublier : c'est notre sort à tous qui se joue au Congo²⁸.

La lutte pour l'unité nationale est le second pilier de la pensée politique de Lumumba. C'est une nouvelle fois lors de la conférence panafricaine d'Accra

en décembre 1958 que Lumumba, condamnant dans son allocution et à l'unisson avec les autres orateurs le « colonialisme, l'impérialisme, le tribalisme et le séparatisme religieux », prend conscience du danger de balkanisation du Congo²⁹. Mais c'est lors d'une conférence qui se tient à Bruxelles quelques mois avant l'indépendance du Congo, en février 1960, et alors que les forces coloniales favorisent sous couvert de « fédéralisme » la sécession de la riche province du Katanga, que Lumumba développe une analyse aboutie sur cette problématique de la balkanisation, en l'articulant avec la question de l'indépendance économique :

Sous le camouflage du mot « fédéralisme » on veut opposer les populations du Congo. Pour nous, « fédéralisme, unitarisme » sont toutes des formules politiques qui sont valables. Mais, au Congo, ce que nous voyons aujourd'hui, ceux-là qui préconisent le fédéralisme, ce n'est pas en réalité cela qu'ils préconisent, c'est le séparatisme. Ce qui se passe au Katanga, ce sont quelques colons qui disent : « Ce pays devient indépendant et toutes ses richesses vont servir à cette grande nation, la nation des Nègres. Non, il faut le Katanga, État indépendant », de telle manière que, demain, c'est le grand capitalisme qui va économiquement dominer les Africains³⁰.

La taille du Congo, son emplacement géostratégique et ses richesses immenses convainquent Lumumba de la nécessité de remettre en cause la division coloniale à la fois du continent et des nations. Sans cette remise en cause, l'indépendance économique est constamment menacée. C'est parce qu'il se montre déterminé à éviter cet échec que le Premier ministre congolais connaîtra une fin tragique.

La trahison de l'ONU

La réalité donne rapidement raison à Lumumba à propos de l'unité nationale. À défaut de pouvoir contrôler un Congo unifié, le colonialisme belge cherche à instrumentaliser la diversité ethnique du Congo indépendant pour le fragiliser et le fragmenter. À peine indépendant, le Congo est confronté à la sécession du Katanga une province riche en minerais de toutes natures. Soutenu par l'Union minière du Haut Katanga (UMHK), Moïse Tshombe proclame l'indépendance de l'État du Katanga le 11 juillet 1960. Amputé de cette province, l'indépendance économique du Congo est impossible. Les troupes sécessionnistes sont encadrées par 300 paracommandos belges débarqués la veille et, « trente-six heures après le premier débarquement, plus de 9 000 militaires belges occupent le Katanga³¹ ».

Le gouvernement du Congo rompt les relations diplomatiques avec la Belgique le 14 juillet et fait appel à l'ONU. Confiant dans le droit international, comme cela est fréquent en Afrique à l'époque, et persuadé que les Nations unies ne laisseront pas la Belgique démembrer son ex-colonie,

Lumumba annonce sur un ton euphorique la décision de l'ONU d'envoyer des troupes au Congo : par deux résolutions, les 14 et 22 juillet 1960, la Belgique se voit ordonner d'évacuer ses troupes et la mission confiée aux contingents de l'ONU est le rétablissement de l'intégrité territoriale du Congo. Mais la désillusion est violente. Les troupes de l'ONU tardent à entrer au Katanga. « Les Nations unies ont laissé la sécession katangaise se consolider », commente le vice-Premier ministre Antoine Joseph Gizenga, dans un discours du 30 juillet 1960³².

Le 9 août, le Conseil de sécurité prend une troisième résolution remettant en cause les deux précédentes. Elle qualifie en effet le conflit au Katanga de « conflit intérieur » auquel les troupes de l'ONU ne peuvent participer. Le même jour, c'est au tour du Kassaï, une autre région riche en minerais, situé au nord-est du Katanga, de se proclamer indépendante. Plus grave encore, le représentant des Nations unies au Congo signe, le 12 août, un accord avec Tshombe reconnaissant ainsi *de facto* l'État du Katanga. Ces décisions, véritables coups de poignard dans le dos du Premier ministre congolais, annoncent sa chute. « Le tort de Lumumba a été dans un premier temps de croire en l'impartialité amicale de l'ONU, analysera Fanon quelque temps plus tard. Il oubliait singulièrement que l'ONU dans l'état actuel n'est qu'une assemblée de réserve, mise sur pied par les Grands, pour continuer entre deux conflits armés la "lutte pacifique" pour le partage du monde³³. »

Reste que l'évolution tragique de la situation congolaise fait bouger les positions de Lumumba, sur les Nations unies comme sur la non-violence. Le partisan farouche de l'action pacifique qu'il était appelle maintenant à une contre-offensive militaire. En quarante-huit heures la sécession du Kassaï est vaincue et les troupes fidèles à Lumumba entrent au Katanga. Alors que la résolution du Conseil de sécurité du 9 août 1960 stipule « que la force des Nations unies au Congo ne sera pas partie à un conflit intérieur, constitutionnel ou autre, n'y interviendra pas et ne sera pas utilisée pour en influencer l'issue », l'ONU décide d'imposer militairement un cessez-le-feu³⁴. En d'autres termes : les Nations unies ne participent pas au rétablissement du gouvernement légitime de Lumumba mais protègent militairement les sécessionnistes katangais...

Encouragé par la CIA, le président Kasa-Vubu se prépare à se débarrasser de son Premier ministre désormais placé au pied du mur. Dans un télégramme en date du 26 août, le directeur de l'agence Allan Dulles fixe le cap à un de ses agents à Léopoldville : « Nous avons décidé que son éloignement est notre objectif le plus important et que, dans les circonstances actuelles, il mérite grande priorité dans notre action secrète³⁵. »

« Martyr de la révolution mondiale »

Pendant ces mois de tension au cours desquels le Premier ministre congolais doit quotidiennement déjouer les manœuvres et les intrigues de l'ex-métropole, la pensée politique de Lumumba se précise. Il sait dorénavant que, derrière la petite Belgique, il y a un autre ennemi, plus large et plus puissant : l'impérialisme. Il sait également que, derrière le Congo, c'est toute l'Afrique que ce dernier convoite. La bataille du Congo, explique-t-il le 25 août à la conférence panafricaine de Léopoldville, est donc une bataille qui oppose le continent africain aux forces impérialistes :

Tous ont compris que si le Congo meurt, toute l'Afrique bascule dans la nuit de la défaite et de la servitude. [...] Nous sommes ici pour défendre l'Afrique, notre patrimoine, ensemble ! À l'action concertée des puissances impérialistes, dont les colonialistes belges ne sont que l'instrument, nous devons opposer le front uni des peuples libres et des peuples en lutte d'Afrique. Nous devons opposer aux ennemis de la liberté la coalition des hommes libres. Et notre sort commun se joue pour le moment ici au Congo. C'est ici, en effet, que se joue un nouvel acte de l'émancipation et de la réhabilitation de l'Afrique³⁶.

Lumumba a raison sur les enjeux africains du Congo mais il se trompe sur l'aide possible des États africains indépendants. Il est bien seul dans la bataille décisive qui s'annonce. Le 5 septembre, Kasa-Vubu révoque son Premier ministre, alors qu'il n'en a constitutionnellement pas le droit, en l'accusant d'avoir plongé le Congo dans une guerre civile. Dans la nuit du 5 septembre, le Conseil des ministres se réunit et maintient son soutien à Lumumba en révoquant à son tour le président Kasa-Vubu pour violation de la Constitution. Le 8 septembre, c'est au tour du Sénat d'apporter son soutien au Premier ministre par 41 voix contre 2. Le 14 septembre, le chef d'état-major de l'armée, Joseph-Désiré Mobutu, prend le pouvoir « pour sortir le pays de l'impasse³⁷ ». Le 27 septembre Kasa-Vubu légitime le coup d'État et crée un « conseil des commissaires généraux » chargé de gouverner le pays par des décrets-lois. L'ONU accorde son soutien au coup d'État en reconnaissant le 23 novembre Kasa-Vubu comme seul représentant légitime du Congo.

Lumumba est décidé à résister mais est paralysé par sa mise en résidence surveillée. Les casques bleus marocains reçoivent en effet la mission de cerner l'habitation de Lumumba pour le « protéger » des soldats de Mobutu qui l'entourent également. Cette résidence forcée dure du 10 octobre au 27 novembre, date où il parvient à s'échapper. Il est arrêté le 1^{er} décembre, transféré au Katanga le 17 janvier et fusillé avec deux de ses camarades le jour même. Mais Lumumba est déjà devenu un symbole de résistance au Congo et son cadavre peut devenir un objet de pèlerinage populaire. Le 26 janvier, le commissaire de police belge Gérard Soete et son frère sont chargés de faire disparaître les trois corps : ils sont découpés en morceaux à la hache et à la scie à métaux, brûlés et dissous dans l'acide sulfurique³⁸.

Ces calculs macabres sont vains. Lumumba est devenu un héros. Des insurrections éclatent dans plusieurs régions du Congo. Fin 1963, Pierre Mulele, ancien ministre de l'Éducation de Lumumba, déclenche une guérilla dans la région du Kwilu. En août 1964, les deux tiers du Congo sont sous le

contrôle de la guérilla. En 1965, Ernesto « Che » Guevara vient renforcer la guérilla avec quelques dizaines de volontaires cubains. L'armée belge porte une nouvelle fois secours à Mobutu en encadrant les forces armées congolaises et quelque 800 mercenaires blancs, essentiellement sud-africains et rhodésiens dirigés par Bob Denard, sont dépêchés au Katanga. En dépit de la supériorité en armes de Mobutu, la guérilla antigouvernementale n'est défaite qu'en novembre 1967. Comme Lumumba, Mulele sera assassiné en octobre 1968 après avoir été torturé et mutilé.

La postérité de Lumumba ne s'arrête pas au Congo. Immédiatement après sa mort, alors que des manifestations se déroulent dans le monde entier pour protester contre ce lâche assassinat, il devient le symbole mondial de la lutte des peuples opprimés. À Moscou, l'Université de l'Amitié des peuples est rebaptisée de son nom, l'année même de son assassinat. Lui rendant hommage, Malcolm X le décrira en 1964 comme « plus grand homme noir qui ait jamais existé en Afrique³⁹ ». Aimé Césaire écrira en 1966 une pièce de théâtre, *Une saison au Congo*, mettant en scène la fin tragique d'un Lumumba présenté comme un voyant ou un prophète⁴⁰. Le leader congolais prend ainsi la stature d'un « martyr de la révolution mondiale », selon le mot de Che Guevara, lequel tire en novembre 1964 deux leçons de son assassinat :

Premièrement, la bestialité de l'impérialisme, bestialité qui n'a pas de frontière précise et qui n'appartient pas à un pays déterminé. Les hordes hitlériennes se sont conduites comme des bêtes féroces, les Américains d'aujourd'hui se conduisent comme des bêtes féroces, les parachutistes belges se conduisent comme des bêtes féroces, comme les impérialistes français en Algérie parce qu'il est dans la nature de l'impérialisme de transformer les hommes en bêtes, d'en faire des bêtes féroces assoiffées de sang qui sont disposées à égorger, assassiner, détruire jusqu'à la dernière image d'un révolutionnaire, d'un partisan d'un régime qui s'est retrouvé sous leur botte et qui lutte pour la liberté. Et la statue qui perpétue le souvenir de Lumumba – aujourd'hui détruite et reconstruite demain – nous rappelle aussi, avec l'histoire de ce martyr de la révolution mondiale, que l'on ne peut pas faire confiance à l'impérialisme, même pas un petit peu, en rien⁴¹.

Avec Lumumba s'achève un âge de la lutte anticoloniale. Désormais, il n'est plus possible de confondre indépendance formelle et indépendance réelle, de dissocier lutte anticoloniale et lutte anti-impérialiste ou de s'illusionner sur une émancipation réelle non violente. Ce que Fanon résume admirablement dans un texte consacré à la mort de Lumumba : « Notre tort à nous, Africains, est d'avoir oublié que l'ennemi ne recule jamais sincèrement. Il ne comprend jamais. Il capitule mais ne se convertit pas⁴². »

Kwame Nkrumah

Le marché commun [européen] est néocolonialiste ; il menace les pays africains sous-développés, qui n'y entreront pas, de tarifs discriminatoires, et promet de l'aide à ceux qui y entreront. Cette politique de chantage, qui tend à créer une scission parmi les États indépendants d'Afrique ou à les attirer dans les filets de l'Europe, rétablit la vieille relation impérialiste du cavalier européen sur le cheval africain.

Kwame NKROMAH, *L'Afrique doit s'unir*, 1963.

L'assassinat de Patrice Lumumba s'inscrit dans une longue liste de meurtres, de coups d'État, d'interventions militaires directes ou indirectes et de manœuvres de déstabilisation contre certains États indépendants d'Afrique et leurs dirigeants. Renversé par un coup d'État en 1966, Kwame Nkrumah (1909-1972) est, comme Lumumba, une des victimes de ces pratiques d'ingérence caractéristiques du néocolonialisme.

Face à cette nouvelle forme de colonialisme, Nkrumah en appelle au panafricanisme. Ayant découvert ce courant de pensée auprès des premiers leaders nationalistes au Ghana, il l'approfondit aux États-Unis au contact de l'effervescence politique qui caractérise la diaspora noire dans les années 1940. Devenu Premier ministre en 1957 puis chef de l'État en 1960, il ne renonce pas au projet panafricain qu'il tente de définir et de défendre au fil de ses discours et de ses ouvrages. Refus du néocolonialisme et panafricanisme constituent les pivots intangibles de la pensée politique de Nkrumah. Au gré des obstacles, des erreurs et des échecs qui jalonnent son parcours ses

réflexions sur le socialisme, les classes sociales ou la non-violence connaissent en revanche des évolutions notables.

Du village à Philadelphie et New York

La Côte-de-l'Or (Gold Coast) dans laquelle naît Nkrumah en 1909 est considérée par la Grande-Bretagne comme une « colonie modèle ». Le nord de la colonie et le territoire Ashanti sont soumis à un régime d'administration indirecte, qui nécessite le recrutement de nombreux agents locaux indigènes pour servir de relais au pouvoir colonial. C'est ce besoin d'agents qui explique le développement précoce de la scolarisation des indigènes dans cette région. En dépit de son origine sociale modeste, Nkrumah accède à cette scolarisation qui, payante, s'adresse essentiellement aux enfants des notables traditionnels. Après avoir suivi ses premières années de scolarité chez les Jésuites, il devient, à dix-sept ans à peine, moniteur-élève. Remarqué par un inspecteur de la toute nouvelle école secondaire d'Achimota (dans la banlieue d'Accra), créée en 1924, Nkrumah se voit proposer de poursuivre ses études dans cette école qui fait figure de « vitrine de l'entreprise britannique¹ ». L'établissement, qui fonctionne avec les mêmes principes, méthodes et contenus que les collèges britanniques, est la voie royale offerte aux Ghanéens pour accéder aux universités de Grande-Bretagne.

Le jeune Nkrumah est, selon ses propres termes, à un « tournant² » de sa vie lorsqu'il rencontre le docteur James Emman Kwegyir Aggrey. Le pasteur noir méthodiste est déjà une personnalité connue en Afrique. Il est un des premiers Africains à avoir été formés dans les universités des États-Unis et est surnommé le « père de l'éducation en Afrique » pour son combat pour la scolarisation du continent. Relatant dans son autobiographie, la cérémonie d'inauguration de l'école d'Achimota, Nkrumah décrit l'influence d'Aggrey sur les participants :

[L]e point de mire de tous les Africains ce jour-là, ce fut le docteur Kwegyir Aggrey, sous-directeur adjoint, premier Africain à faire partie du personnel enseignant. [...] C'est par lui que mon nationalisme fut mis en branle pour la première fois. Il était extrêmement fier de sa couleur, et hostile à toute ségrégation raciale. [...] C'est parce que je tenais Aggrey en très grande estime, [...] que je conçus d'abord l'idée de poursuivre des études aux États-Unis³.

Comme le souligne son biographe Edwin William Smith en 1929, la personnalité d'Aggrey se caractérise par « sa piété, sa simplicité, l'absence de complexe d'infériorité qui bloque certains Africains et enfin [par] son amour pour toute l'Afrique⁴ ». Le chercheur et diplomate haïtien Jean Price-Mars consacre à Aggrey un chapitre de son livre *Silhouettes de nègres et nécrophiles* dans lequel il met en exergue son mépris « pour les basses actions inspirées par le préjugé de race et de couleur⁵ ». La rencontre avec une telle

personnalité a, pour les jeunes Africains anglophones, le même effet que la rencontre avec la négritude en Afrique francophone.

Dans les années qui suivent sa sortie d'Achimota, Nkrumah fait la rencontre d'autres personnalités de premier ordre, parmi lesquelles les principales figures du nationalisme naissant : l'avocat ghanéen Joseph Casely Hayfort, représentant africain au Legislative council de la Gold Coast depuis 1916, le syndicaliste sierra-léonais Isaac Theophilus Akunna Wallace Johnson et le journaliste nigérian Benjamin Nnamdi Azikiwé (futur président du Nigéria). C'est grâce à ces personnalités qu'il prend connaissance des écrits des deux principaux leaders noirs états-uniens, Du Bois et Garvey.

La rencontre avec Azikiwé se révèle décisive dans le choix de Nkrumah de poursuivre ses études aux États-Unis plutôt qu'en Grande-Bretagne. De retour, en janvier 1935, d'un séjour pour études de dix ans aux États-Unis à l'université de Lincoln en Pennsylvanie, le Nigérian devient immédiatement une figure militante anticolonialiste par ses écrits dans le quotidien *African Morning Post* édité à Accra dont il est le rédacteur en chef. L'historienne et journaliste Cécile Laronce résume l'influence d'Azikiwe sur le jeune Nkrumah :

En tant qu'étudiant nécessairement, Azikiwe s'est complètement identifié aux Noirs américains, souffrant comme eux de discriminations [...] et s'engageant dans leurs luttes pour la liberté et la dignité. Cette expérience permet de stimuler Azikiwe dans une conscience et une fierté raciales fortes. À ce titre, Azikiwe pense que les États-Unis constituent une meilleure base d'entraînement que la Grande-Bretagne pour les futurs leaders africains. C'est dans la perspective de réussite de son aîné nigérian que Nkrumah veut, à son tour, suivre les cours de l'université de Lincoln⁶.

En octobre 1935, Nkrumah débarque donc aux États-Unis. Il y reste dix ans, étudiant à l'université et exerçant simultanément des emplois de survie (vendeur de poisson, matelot, plongeur, etc.). Il y découvre le racisme et la discrimination. « À comparer cette ségrégation raciale aux grandes réalisations de modernisme qu'offre le pays, j'eus un serrement au cœur », confiera-t-il quelques années plus tard⁷.

Licencié en économie et en sociologie en 1939, Nkrumah obtient un poste d'enseignant à l'université. Cette position lui permet de consacrer plus de temps et d'énergie au militantisme. Il rejoint le groupement des étudiants africains, contribue à le transformer en African Students Association of the United States and Canada en 1941, est élu président de l'association lors de sa première convention annuelle en septembre 1942 et le reste jusqu'à son départ pour la Grande-Bretagne en 1945. Le journal de l'association, *African Interpreter*, se fait bientôt le relais des idées panafricaines.

Mais Nkrumah cherche aussi à comprendre les mécanismes et les théories du colonialisme et de l'impérialisme. Cette recherche le conduit à la lecture de Hegel, de Marx, de Lénine, de Giuseppe Mazzini. Si la lecture de Marx et Lénine l'impressionne car, dit-il, « j'avais la certitude qu'ils avaient développé une philosophie de caractère à résoudre ces problèmes », c'est

Marcus Garvey qui l'enthousiasme « avec sa philosophie d'« Afrique aux Africains » et son mouvement « Retour en Afrique »⁸ ».

Si l'influence de Garvey sur la formation politique de Nkrumah est importante, il subsiste néanmoins un point notable de désaccord qui le pousse vers d'autres références. Il ne partage pas le concept de « pureté de la race noire » que Garvey met au centre de sa stratégie. Avec un tel rejet dans le contexte des États-Unis de la période, la rencontre avec Du Bois est inévitable. En avril 1945, l'organisation de Du Bois, la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) tient une « *Colonial Conference* » à New York dont l'objectif est de « dresser de manière concise un tableau du présent et du devenir des colonies⁹ ». Nkrumah y représente la Gold Coast et y joue un rôle actif. La principale décision de la conférence est l'organisation d'un congrès panafricain qui se tiendra à Manchester en 1945.

C'est un Nkrumah ayant déjà acquis une triple conviction au cœur de sa future pensée politique qui quitte les États-Unis pour Londres en mai 1945 : l'anticolonialisme, le panafricanisme et le socialisme. De ces trois traditions intellectuelles, Nkrumah va chercher à faire émerger une cohérence globale. Il fait lui-même, dans son autobiographie publiée en 1956, le bilan de sa décennie états-unienne : « Années de misère et de dur labeur [qui] m'ont doté d'une expérience qui m'a aidé à mettre au point ma philosophie de la vie et de la politique¹⁰. » Le panafricanisme de Nkrumah articulant ces trois traditions est né « sur les bancs de l'université, dans les cafés et dans les églises des ghettos noirs de Philadelphie et de New York¹¹ », résume l'universitaire guinéen Lansiné Kaba.

Le panafricanisme contre le néocolonialisme

Peu de temps avant de quitter les États-Unis, Nkrumah rédige une brochure afin, dit-il, de « conserver par écrit quelques-unes des expériences gagnées et des philosophies que j'avais apprises¹² ». Elle paraît à Londres sous le titre *Vers la libération nationale*¹³. La grille d'analyse est déjà marxiste. Le colonialisme est défini comme conséquence des besoins du capitalisme d'accéder à des matières premières au moindre coût, de disposer d'une main-d'œuvre indigène bon marché et d'écouler ses surproductions. Les discours sur la mission civilisatrice et sur l'éducation des indigènes sont analysés comme des idéologies visant à dissimuler ces buts concrets. La conclusion découle logiquement : « Le seul choix qui reste aux peuples colonisés est d'obtenir leur libération et leur indépendance des colonisateurs¹⁴. »

Arrivé à Londres en mai 1945 pour poursuivre des études de droit, Nkrumah est rapidement absorbé par l'intense activité militante de la diaspora noire. Il adhère à la West African Students' Union (WASU, le syndicat des étudiants d'Afrique occidentale) et rencontre de nombreux futurs leaders des

indépendances : Kenneth Kaunda (Zambie), Jomo Kenyatta (Kénya), Joshua Nkomo (Zimbabwe), Julius Nyerere (Tanzanie), Kojo Botsio (Ghana), Harry Nkumbula (Zambie) et bien d'autres. Surtout, il fait la connaissance du Trinidadien George Padmore avec qui il approfondit et précise sa conception du panafricanisme. Ensemble, ils rédigent la déclaration de clôture du cinquième Congrès panafricain qui se tient à Londres sous la présidence de Du Bois en 1945 (voir chapitres 1 et 3).

La date du congrès a été choisie afin d'être proche de celle du congrès de la Fédération syndicale mondiale et de s'assurer ainsi de la présence de syndicalistes africains. Pour Nkrumah, ce congrès se distingue politiquement des précédents sur plusieurs aspects :

Bien que cette conférence fût la cinquième en date, elle se distingue des quatre précédentes du point de vue résonance, optique et idéologie. Tandis que celles-là étaient soutenues particulièrement par des intellectuels de la classe moyenne et par des réformistes noirs de la bourgeoisie, le cinquième congrès panafricain réunissait des ouvriers, des syndicalistes, des cultivateurs, des représentants de coopératives, des étudiants africains et d'autres étudiants de couleur. Comme la plupart des participants au congrès étaient des Africains, l'idéologie fut le nationalisme africain – révolte du nationalisme africain contre le colonialisme, le racisme et l'impérialisme en Afrique – et le congrès adopta le socialisme marxiste comme philosophie¹⁵.

L'importance du congrès dans le développement de l'anticolonialisme de l'Empire britannique apparaît dans les évolutions validées par les congressistes : passage des États-Unis vers l'Afrique car les Africains sont pour la première fois majoritaires ; passage des classes moyennes aux classes populaires avec la présence en particulier du mouvement syndical ; passage idéologique avec l'adoption du mot d'ordre d'indépendance ; et passage d'une génération (Du Bois, Padmore) à une autre (Nkrumah, Kenyatta, Azikiwe, Banda, Nyerere, Kaunda, Peters Abraham). Le nationalisme noir et le panafricanisme s'africanisent. Ce rassemblement sera le dernier congrès panafricain hors d'Afrique.

Un des signes de cette africanisation est la clarification par rapport au garveyisme. Pour Garvey, en effet, la question coloniale n'est pas première. L'Afrique est, pour lui, d'abord une réponse à l'oppression des Noirs aux États-Unis et sa stratégie politique consiste à organiser un « sionisme noir » pour que les descendants d'esclaves créent leurs propres États sur le continent africain. Le rôle principal revient dans sa pensée aux Noirs de la diaspora et non aux Africains. En centrant son analyse sur l'anticolonialisme, le congrès de Manchester rompt doublement avec cette approche. D'une part, l'anticolonialisme pousse à une vision continentale du combat dépassant la coupure entre l'Afrique subsaharienne et le Maghreb. D'autre part, il confie le rôle principal non plus à la diaspora mais aux Africains eux-mêmes. Le manifeste adopté au congrès, à la rédaction duquel Nkrumah a participé, ne s'adresse pas aux Noirs mais aux colonisés. Paraphrasant une phrase célèbre dans le *Manifeste du parti communiste*, il se termine par le slogan : « Peuples

colonisés et assujettis du monde, unissez-vous¹⁶. »

Après le congrès de Manchester, le panafricanisme se distingue, dans la pensée politique de Nkrumah, du pan-négrisme. Cette conviction se renforcera une fois l'indépendance du Ghana acquise, en 1957, pour s'orienter vers une approche continentaliste du panafricanisme. À peine indépendant, le Ghana accueille la conférence des États indépendants d'Afrique et, huit mois plus tard, c'est au tour de la première Conférence des peuples africains de s'y dérouler en présence de soixante-deux organisations nationalistes venues de l'ensemble du continent. Le leader ghanéen met en avant le mot d'ordre « *Independence now* » (indépendance maintenant) au moment même où les principaux dirigeants de l'Afrique subsaharienne française acceptent l'idée d'une communauté franco-africaine néocoloniale, et où la guerre sévit au Kenya, en Algérie et au Cameroun.

Avec l'indépendance de la Guinée de Sékou Touré, Kwame Nkrumah s'engage en 1958 dans une Union Ghana-Guinée qui se définit comme panafricaniste et socialiste. Cette union est posée comme le point de départ des États-Unis d'Afrique de l'Ouest et prend pour cette raison le nom d'Union des États africains en 1959 avec une vocation à s'élargir ultérieurement à d'autres États. L'adhésion du Mali à cette union, en 1961, fait même espérer qu'elle puisse devenir l'embryon des États-Unis d'Afrique. Le projet est symboliquement puissant puisque se réunissent d'anciennes colonies françaises et une ancienne colonie britannique. Il sera pourtant sans lendemain, chaque membre de cette union ayant tendance à faire cavalier seul¹⁷.

Mais Nkrumah ne désarme pas. Constatant avec amertume que la plupart des anciennes colonies africaines demeurent soumises à leurs ex-métropoles, malgré leurs indépendances et sachant que les pays européens se sont lancés dans un processus d'unification continentale qui n'est pas sans conséquences sur leurs ex-colonies africaines (traité de Rome en 1957, accords de Yaoundé en 1961), le président ghanéen ressent même le besoin de réaffirmer ses convictions panafricaines. À l'approche de la conférence d'Addis-Abeba de 1963 qui donne naissance à l'Organisation de l'unité africaine (OUA), il rédige un manifeste, *L'Afrique doit s'unir*, qu'il distribue à ces homologues.

L'argumentaire développé dans cette « véritable théorie de l'unité africaine », selon l'historien Yves Benot¹⁸, est à la fois économique et politique. Sur le plan politique, l'auteur précise qu'aucun État pris individuellement ne peut résister aux puissances impérialistes. L'arbitraire des frontières coloniales est par ailleurs propice à des conflits interafricains pouvant être suscités ou instrumentalisés par ces mêmes puissances. La conclusion coule de source : l'Afrique a besoin d'une unification politique faisant de l'Afrique entière une seule nation dotée d'un gouvernement central.

Sur le plan économique, l'auteur considère qu'il est impossible pour des pays trop faiblement peuplés, et trop pauvres pour assurer un marché suffisant, de sortir de la situation de dépendance dans laquelle les a placés le système

colonial. De surcroît, les capitaux nécessaires pour une croissance rapide ne sont pas disponibles à l'échelle de chaque État. L'existence de plusieurs monnaies, dont certaines dépendent directement de l'ancienne puissance coloniale, est également une entrave aux échanges. Des politiques économiques non coordonnées engendrent une concurrence entre les pays, qui ne peut que profiter aux puissances occidentales qui se réjouissent de l'émiettement du continent. Enfin, les projets industriels de grande ampleur nécessaires à l'amélioration des conditions de vie de la population et à l'indépendance économique ne sont possibles qu'à l'échelle du continent. Sous cet aspect aussi, la conclusion s'impose : une politique économique et une planification unique pour l'ensemble du continent.

Deux ans après *L'Afrique doit s'unir*, Nkrumah approfondit son analyse dans un autre ouvrage, dont le titre paraphrase une célèbre formule de Lénine, *Le Néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*¹⁹. Il y propose une définition de ce nouveau visage du colonialisme :

L'essence du néocolonialisme, c'est que l'État qui y est assujéti est théoriquement indépendant, possède tous les insignes de la souveraineté sur le plan international. Mais en réalité son économie, et par conséquent sa politique, sont manipulées de l'extérieur²⁰.

Ces deux livres démontrent que, contrairement aux théoriciens de la négritude, Nkrumah n'ancre pas l'unité africaine dans un socle « culturel » ou « identitaire » mais dans la rationalité économique et politique. En d'autres termes, ce n'est pas un « passé » plus ou moins mythifié qui fonde l'unité africaine mais une communauté de destin issue des exigences d'une indépendance réelle et orientée vers l'avenir.

Cette conscience de la nécessité de l'unification le pousse cependant à un volontarisme surestimant les possibilités concrètes. « Notre objectif, c'est l'union africaine dès maintenant. Il n'y a pas de temps à perdre. Nous devons nous unir dès maintenant ou périr », déclare Nkrumah à Addis-Abeba²¹. Le propos est exaltant mais semble peu réaliste. Yves Benot souligne ainsi à juste titre que ce programme révolutionnaire est proposé « à des gouvernements africains dont l'orientation conservatrice et l'attachement au micronationalisme sont patents²² ». De fait, Nkrumah est complètement isolé à Addis-Abeba (voir chapitre 10).

Les échecs successifs de Nkrumah ne veulent pas dire que son diagnostic sur la nécessité d'une Afrique unie à l'échelle continentale était erroné. Pour l'économiste Samir Amin, ils démontrent au contraire que son appel au panafricanisme était « en avance d'un demi-siècle²³ ».

S'émanciper sans violence ?

Le retour de Nkrumah au Ghana en 1947 est le résultat d'une sollicitation

de l'élite des planteurs et des chefferies traditionnels de ce pays. Celle-ci exige en effet, après la Seconde Guerre mondiale, d'être davantage associée au gouvernement du territoire. Les organisations politiques existantes sont incapables de porter cette nouvelle revendication. Il n'existe alors que « deux formations politiques nationalistes, précise le biographe de Nkrumah, David Rooney, virtuellement moribondes, toutes deux handicapées par les oppositions ethniques entre les Akan et les Gas²⁴ ». La notoriété de Nkrumah, acquise au congrès de Manchester et par ses écrits, pousse des représentants de cette élite à faire appel à lui à l'automne 1947 pour occuper le poste de secrétaire général d'une nouvelle formation, la United Gold Coast Convention (UGCC, Convention unie de la Gold Coast). Celle-ci, fondée le 29 décembre 1947, revendique le *self-government* à terme.

Le jeune secrétaire général est rapidement confronté aux limites de la nouvelle organisation qui, souligne l'historien Elikia M'Bokolo, « ne représent[e] que l'élite des professions libérales, des commerçants et des enseignants anglicisés et appara[ît] comme un mouvement conservateur dans ses objectifs et modéré dans ses méthodes²⁵ ». De surcroît, les dirigeants de l'UGCC « ne s'intéressent pas à toute la Gold Coast, complète Lansiné Kaba, mais seulement à la zone côtière et à l'Ashanti, au centre²⁶ ». La contradiction avec les positions anticolonialistes de Nkrumah ne peut déboucher que sur une rupture.

Le projet de ce dernier est en effet de transformer l'UGCC, groupement élitiste, en parti de masse. Pour ce faire, il ne ménage pas ses efforts : tournées de conférences, création de trois journaux de propagande qui rencontrent un vif succès, mise en place d'une organisation de jeunesse. Cette activité intense inquiète l'administration coloniale qui réagit par la répression. Six dirigeants de l'organisation sont emprisonnés sous prétexte d'« incitation à l'émeute ». Suite à une manifestation d'anciens combattants exigeant une revalorisation de leur solde, à Accra le 28 février 1948, la police tire, faisant trois morts et de nombreux blessés, et suscite en réaction des émeutes qui se prolongeront pendant plusieurs jours (20 morts et 237 blessés). Les membres de l'élite ghanéenne, plus dociles que leurs compatriotes, accusent Nkrumah d'être responsable de la dégradation de la situation. Trop radical, il aurait frappé trop fort, trop vite... Il est démis de son poste de secrétaire général de l'UGCC et rétrogradé au rang de trésorier.

S'appuyant sur l'organisation de jeunesse qu'il a créée, Nkrumah fonde le 12 juin 1949, devant 60 000 personnes, le Convention People's Party (CPP, Parti de la convention du peuple) qui revendique le *self-government* immédiat. David Rooney propose une lecture sociale de cette rupture politique : prenant leurs distances avec les élites de l'UGCC, ce sont les marginalisés du système colonial qui s'affirment avec le CPP. Ceux-ci, précise le biographe, « sont très critiques envers les chefs et le régime colonial, le système d'administration indirecte leur ôtant toute chance de s'affirmer puisqu'il favorise les structures traditionnelles et fige la situation²⁷ ».

Le CPP adopte dès sa naissance une stratégie d'action non violente que Nkrumah théorise sous le nom de « *positive action* » (action positive) constituée par « des campagnes par voie de presse et de caractère politique, par [des] grèves, [des] boycottages et [une] non-coopération basée sur le principe de non-violence²⁸ ». La position n'est pas nouvelle et Nkrumah la date lui-même de sa lecture de Gandhi lors de son séjour aux États-Unis. L'action positive du CPP est menée avec un double mot d'ordre : indépendance et organisation d'élections pour une assemblée constituante.

Dès sa naissance, ce parti jouit d'une popularité incontestable. La grève générale qu'il initie le 9 janvier 1950 paralyse le pays. Meneur de la contestation, Nkrumah est arrêté le 22 janvier 1950 et condamné à trois ans de prison pour incitation à une grève illégale et sédition. L'administration britannique a cependant pris la mesure de sa popularité et complète sa politique répressive par des gestes d'ouverture politique. Une nouvelle Constitution est promulguée en 1950 prévoyant une assemblée législative comportant quatre-vingt-quatre membres dont soixante-quinze Africains. Le pouvoir britannique espère, ce faisant, à la fois faire cesser la contestation et redonner une chance à ses alliés modérés. L'espoir est encore d'obtenir une chambre dominée par des chefs traditionnels et des représentants de l'élite. Mais le verdict des municipales et législatives du 8 février 1951 est sans appel. Le CPP emporte trente-quatre des trente-huit sièges dans la municipalité d'Accra. Particularité du système colonial britannique, la législation en vigueur permet à un prisonnier de se présenter aux élections à condition de ne pas avoir été déchu de ses droits civiques. Nkrumah se présente donc comme candidat à Accra central et obtient plus de 95 % des suffrages. Il est immédiatement gracié, libéré et nommé à la tête du gouvernement.

Dans un contexte de guerre froide, l'administration britannique, contrainte d'accepter le CPP comme interlocuteur, tente de l'intégrer pour préserver ses intérêts économiques dans un futur Ghana indépendant. Nkrumah pour sa part fait concession sur concession pour rassurer le pouvoir colonial. Cécile Laronce qualifie d'« opportunisme partagé » ses rapports avec la puissance coloniale et, plus largement, avec l'Occident : « Nkrumah adopte une attitude très rassurante. Il répond parfaitement à l'attente des puissances occidentales qui l'observent. Il déclare ne pas souhaiter sortir du cadre du Commonwealth, aussi bien militairement que commercialement. Il ne rejette pas la présence des Européens²⁹. » Nkrumah nomme « action tactique » cette nouvelle politique qui, de 1951 à 1957, succède à l'« action positive ». Elle consiste à agir tactiquement, au besoin par des rapports de forces au sommet, pour obtenir un élargissement des pouvoirs des Africains et une diminution de ceux du gouverneur britannique. L'historien Yves Benot et la journaliste Augusta Conchiglia résument la situation en qualifiant la politique de Nkrumah de « remarquable retournement » :

D'un côté, le dirigeant nationaliste qui a mobilisé ses partisans pour l'indépendance immédiate accepte de la voir différée, à une date qui [en 1951] n'est pas fixée, donc sans certitude que ce ne soit qu'un délai. Mais de l'autre côté, le gouverneur Arden Clarke [...] accepte de collaborer avec le dirigeant africain tenu, la veille encore, pour le plus dangereux [...]. C'est qu'en collaborant avec [les] dirigeants les plus à gauche dans la politique locale, le colonisateur entreprend de les intégrer ; il les amène à infléchir leur action et leur pensée dans le cadre du Commonwealth ; il fait naître des intérêts communs, de telle sorte que l'indépendance – perspective admise dès le départ, même si rien n'est décidé – s'opérera sans crise, comme une transition en pente douce en quelque sorte³⁰.

C'est dans ce cadre que la route de l'indépendance est désormais tracée. Après une longue transition, celle-ci est proclamée le 6 mars 1957. L'action positive puis l'action tactique sont couronnées de succès. Mais cette victoire s'est faite au prix d'ambiguïtés lourdes de conséquences pour l'avenir. « L'épreuve de force étant pour partie transférée vers le sommet de l'État, précise le sociologue Martin Varlet, le nationalisme de masse se voit cantonné dans un rôle subsidiaire d'appui ou d'agitation électorale³¹. » Un tel héritage n'est pas sans conséquence sur la conception du socialisme que développe ultérieurement Nkrumah, conception dans laquelle les milieux populaires apparaissent davantage comme les bénéficiaires que les acteurs de transformations sociales qui sont, dès lors, lourdement marquées par leur caractère bureaucratique.

La stratégie non violente de Nkrumah est un succès indéniable. De nombreux facteurs contribuant à ce succès relèvent cependant des spécificités de la colonisation britannique et plus encore du contexte ghanéen de la période. L'image de la reine Elizabeth II dansant dans les bras de Nkrumah aux cérémonies de l'indépendance souligne le caractère exceptionnel de cette décolonisation. Aucune généralisation n'est donc possible, aucun modèle applicable aux autres pays ne peut être déduit de l'expérience ghanéenne. Nkrumah cède cependant à la tentation de la généralisation et de la modélisation. À Accra en 1958, il défend l'idée que les deux phases successives de l'action positive et de l'action tactique constituent une méthode universelle de conquête de l'indépendance politique. Il tente de faire valider ce point de vue par les congressistes.

Le drame congolais au tournant des années 1960 (voir chapitre 8) ne suffit pas à convaincre le président ghanéen de la légitimité et de la nécessité de la violence dans certaines circonstances. Jusqu'en 1966, il continue de défendre la non-violence comme forme la plus adéquate à la conquête de l'indépendance. La violence coloniale en Algérie, au Cameroun et dans les colonies portugaises ne le fait pas changer d'opinion. Si Nkrumah appuie à l'ONU les mouvements de libération nationale, s'il appelle à la solidarité dans les conférences panafricaines, s'il accueille de nombreux réfugiés politiques sur le sol ghanéen où ceux-ci organisent même des camps d'entraînement, jamais il ne s'exprime explicitement en faveur de la lutte armée. Il faut attendre son renversement par un coup d'État militaire en février 1966 pour qu'un autre point de vue apparaisse dans ses écrits. Depuis son exil (en

Guinée), il appelle dans son livre *Manuel de la guerre révolutionnaire*³², publié en 1968, à la lutte armée contre le colonialisme et ses régimes fantoches et à la création d'une armée populaire révolutionnaire africaine. En 1970, il dénonce dans son livre *La Lutte des classes en Afrique* les illusions d'une transformation révolutionnaire par la non-violence. Il semble parler de ses propres illusions passées :

La violence révolutionnaire est un principe fondamental des luttes révolutionnaires. Car, à moins de s'y voir contraintes, les élites privilégiées ne céderont pas le pouvoir, même si elles acceptent d'effectuer des réformes, elles ne céderont jamais, si elles savent leur position menacée. Il n'est pas de grand événement historique qui n'ait été accompli au prix d'efforts violents et de vies humaines. Quiconque est convaincu que le passage d'un mode de production capitaliste à un mode de production socialiste se fera sans le recours à la violence doit s'attendre à une grande désillusion³³.

Confronté à la violence du néocolonialisme, Nkrumah opère un véritable retournement qui donne *a posteriori* raison à Frantz Fanon.

Un socialisme sans lutte des classes ?

La citation précédente relie l'option de la violence révolutionnaire à la double question du socialisme et de la lutte des classes. Un second retournement dans la pensée de Nkrumah est repérable sur ces deux aspects. Il semble que Nkrumah ait sincèrement cru à une indépendance économique dans le cadre du marché mondial et à un passage au socialisme sans lutte des classes.

Alors qu'il se revendique du « socialisme marxiste » dès le congrès de Manchester en 1945, Nkrumah oriente le Ghana au cours des premières années de l'indépendance vers des choix libéraux qui confortent les intérêts de l'ancienne puissance coloniale. Les économistes Jean-Paul Azam et Timothy Besley notent les atouts économiques du Ghana postcolonial : niveau de revenu par tête le plus élevé d'Afrique subsaharienne, premier producteur mondial de cacao, importantes réserves de minerais et en particulier d'or, réserves en devises étrangères significatives³⁴. Jusqu'au début de la décennie 1960, le Ghana reste dans le modèle néocolonial d'une monoproduction de cacao dépendant entièrement du marché mondial. La conversion à la *realpolitik* semble complète.

De 1957 à 1961, Nkrumah ne remet pas en cause l'appartenance de son pays au Commonwealth et à la zone sterling. Il adopte des politiques économiques s'appuyant sur le capital privé étranger³⁵. Il prend des conseillers « en politique économique [qui] n'étaient pas des économistes de tendance marxiste ni même radicale, remarque l'économiste Maktar Diouf, mais des libéraux néoclassiques connus dans les milieux universitaires et politiques, comme Arthur Lewis, Nicholas Kaldor et Dudley Seers³⁶ ». Si

l'investissement public reste massif, il ne concerne pas essentiellement le développement industriel ou agricole. L'investissement public se concentre sur le développement des infrastructures et sur une politique sociale offensive. De 1951 à 1961, le nombre d'enfants scolarisés, de lits d'hôpitaux, de médecins, de routes bitumées augmente considérablement³⁷. L'amélioration des conditions de vie de la population est réelle, mais elle est entièrement dépendante du cours mondial du cacao. Or, à partir de 1957, le prix du cacao chute alors que les prix des produits importés augmentent dramatiquement³⁸. Le Ghana est ainsi confronté dès la fin de la décennie 1950 à ce que l'économiste Arghiri Emmanuel a justement qualifié d'« échange inégal³⁹ » pour désigner la détérioration des termes de l'échange entre pays nouvellement indépendants et puissances impérialistes. Le sous-paiement des matières premières exportées et la surfacturation des produits manufacturés et des biens d'équipement importés conduisent à un pillage invisible.

C'est cette confrontation avec l'échange inégal qui pousse Nkrumah à approfondir sa réflexion sur le néocolonialisme, dans *L'Afrique doit s'unir* et *Le Néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, et à la mettre en pratique : le Ghana devient une république en 1960, mettant fin au statut de dominion ; un plan septennal est adopté en 1964 prévoyant une politique d'investissements publics dite de substitution d'importation ; une monnaie nationale est créée en 1965, le cedi, marquant la sortie de la zone sterling. Cette politique se révèle pourtant largement inefficace. Dès 1965, l'économiste Samir Amin constate les limites et les contradictions, soulignant entre autres que le plan septennal surestime les possibilités de mobiliser un capital privé national pour le développement agricole et s'illusionne sur la possibilité d'attirer les capitaux étrangers nécessaires à l'industrialisation du pays⁴⁰. Même le commerce extérieur n'est pas mis sous le contrôle du gouvernement. Tirant le bilan de la présidence Nkrumah (1957-1966), Samuel Gomsu Ikoku explique : « Le gouvernement de Nkrumah n'a pas vu l'importance du contrôle du commerce extérieur dans la bataille pour l'indépendance économique⁴¹. »

La même illusion se retrouve sur le plan intérieur. Nkrumah développe en effet l'idée d'un socialisme auquel participeraient harmonieusement toutes les classes sociales. Aux yeux du président ghanéen, l'union qui a caractérisé la phase de libération nationale doit se prolonger après l'indépendance dans le cadre de la construction d'une société socialiste. À l'origine de la négation du clivage de classes qui apparaît mécaniquement au moment de l'indépendance et sur lequel s'appuie le néocolonialisme pour maintenir sa domination, comme l'analyse brillamment Frantz Fanon dès 1961⁴², se trouve paradoxalement une volonté de parachever la décolonisation : de la même façon que les nations d'Afrique doivent s'unir, les classes sociales qui composent les sociétés africaines doivent se regrouper pour lutter contre l'instrumentalisation dont elles sont l'objet de la part des puissances impérialistes.

Nkrumah prolonge cette réflexion en lui donnant un aspect quasi philosophique. S'il reprend à son compte les grands axes de la théorie marxiste du socialisme, il refuse les théories « universalistes » inventées par et pour d'autres sociétés. Qu'il soit européen ou africain, le « socialisme » reste le produit d'un contexte⁴³. Voulant dès lors acclimater son socialisme, Nkrumah en vient à rechercher un fondement africain au socialisme. Ce fondement, il le situe dans le passé précolonial du continent. Pour lui, l'Afrique précoloniale se caractérise par un fonctionnement social qu'il qualifie de « communaliste », fondé sur un esprit de communauté, marqué par la solidarité, l'égalitarisme, l'absence de classes sociales et donc de lutte des classes. L'Afrique apparaît ainsi, comme il l'explique dans son livre *Le Consciencisme* publié en 1964, comme une société « traditionnellement » socialiste jusqu'à l'arrivée des esclavagistes :

Le visage traditionnel de l'Afrique implique une attitude à l'égard de l'homme qui, dans ses manifestations sociales, ne peut être qualifiée que de socialiste, ceci, parce qu'en Afrique, l'homme est considéré avant tout comme un être spirituel, doué au départ d'une certaine dignité, intégrité et valeur intérieure. [...]. C'est là le fondement théorique du communalisme africain⁴⁴.

Nkrumah en déduit l'inexistence de classes sociales dans l'Afrique précoloniale « au sens où l'entend Marx », c'est-à-dire d'« une classe juchée sur le dos de l'autre⁴⁵ ».

Comme sur la question de la violence, Nkrumah revisite radicalement sa pensée après le coup d'État de février 1966 qui provoque sa chute et son exil. Et remet en cause cette vision d'une Afrique précoloniale égalitaire, socialiste par essence. Dans un pamphlet intitulé « Le socialisme africain revisité », publié en 1966, il dénonce l'idéalisation du passé à laquelle il s'était lui-même livré quand il était au pouvoir :

Aujourd'hui l'expression « socialisme africain » fait croire que la société africaine était sans classes et plongée dans l'esprit d'humanisme. Et, par là, on exprime la nostalgie pour cet esprit. Une telle conception du socialisme fait de la société africaine communautariste un fétiche. Mais une société africaine sans classes, idyllique (dans laquelle il n'y avait ni riches ni pauvres) jouissant d'une sécurité absolue est certainement une simplification facile ; il n'existe aucune preuve historique, anthropologique d'une telle société⁴⁶.

Critiquant vertement la « bourgeoisie compradore » composée « d'intellectuels, de fonctionnaires, de représentants des professions libérales et des cadres de la police et de l'armée⁴⁷ », Nkrumah se fait ainsi, à partir de 1966, le critique acerbe des illusions interclassistes et des chimères culturalistes. Il aura fallu son éviction du pouvoir pour que disparaissent chez lui ces égarements, qui arrangent toujours les dirigeants politiques...

À l'épreuve du pouvoir

La négation des clivages sociaux est lourde de conséquences dans un pays comme le Ghana dont l'économie nationale et le budget étatique dépendent presque exclusivement des revenus engendrés par la monoproduction exportatrice (en l'occurrence, celle du cacao). Dès 1954 pourtant, Nkrumah, alors Premier ministre, aurait pu en prendre conscience lorsqu'il a vu se lever face à lui un mouvement, le National Liberation Movement, animé par une petite bourgeoisie appuyée sur les planteurs de cacao d'origine ashanti⁴⁸. Au lieu de s'intéresser à la composition sociale et aux motivations de cette opposition, Nkrumah a préféré la solution de facilité : la répression des opposants et la négation des divergences sociales. Son parti, le CPP (qui devient parti unique en 1964), est ainsi défini non pas comme un mouvement défendant les classes populaires mais comme une « organisation ouverte à tous les Ghanéens de toutes les classes sociales et de toutes les idéologies⁴⁹ ». Or la petite bourgeoisie intellectuelle qui accède aux responsabilités dans un tel parti, et dans l'appareil d'État, défend d'abord ses propres intérêts. Népotisme, clientélisme et détournements des deniers publics sont des moyens d'enrichissement qu'utilise cette « petite caste aux dents longues, avide et vorace, dominée par l'esprit gagne-petit » (selon l'expression de Fanon⁵⁰).

Si Nkrumah fustige parfois ces nouveaux riches et menace de saisir leurs immeubles et propriétés⁵¹, les faits ne suivent pas. « Vouloir construire une société socialiste avec un parti dominé par des clans procapitalistes, dont bien des membres brillaient par leur vénalité, était une gageure », résume l'économiste et politologue Manga Kuoh⁵². L'illusion idéaliste de Nkrumah consistant à vouloir construire le socialisme sans lutte des classes le conduit à s'éloigner des travailleurs industriels et des salariés agricoles. Pour maintenir son effort d'investissement dans un contexte de baisse du prix du cacao sur le marché mondial, Nkrumah décrète en juillet 1961 un programme d'austérité et ordonne un emprunt obligatoire sous la forme d'un prélèvement de 5 % sur les salaires pour renflouer les caisses de l'État. L'effort demandé est d'autant plus illégitime aux yeux des salariés que certains ministres et membres du comité central du CPP affichent une nouvelle richesse ostentatoire. La grève générale des dockers et des travailleurs des chemins de fer et des mines contre le plan d'austérité est sévèrement réprimée. Dix-sept syndicalistes sont emprisonnés pour « subversion ». Nkrumah commence à se couper ainsi des travailleurs qui étaient son meilleur soutien. Après 1961, la situation des travailleurs industriels et agricoles ne cesse d'empirer sous le coup de l'inflation galopante, de l'augmentation des impôts et de la corruption. L'Africain le plus populaire au monde en 1957 est entièrement isolé. Le coup d'État militaire de février 1966 ne suscite aucune réaction significative.

Les échecs et la dérive de Kwame Nkrumah reflètent la difficulté qu'il éprouve – à l'instar de la plupart des dirigeants africains progressistes – à sortir de la phase réactive de la lutte anticoloniale qu'a si bien analysée Frantz Fanon : après avoir détruit le colonialisme direct, comment construire une

société juste dans un contexte marqué par la perpétuation de la domination impérialiste ? Confronté à cette épineuse question, Nkrumah s'est contenté de réponses trop simples, trop rapides ou trop irréalistes : pour dépasser la balkanisation coloniale, il a réclamé l'avènement immédiat de l'unité continentale ; pour conjurer les injustices léguées et entretenues par le colonialisme, il a installé un parti-État aussi autoritaire qu'inefficace ; face à un Occident qui se nourrit de l'exploitation des faibles, il a exalté une chimérique « Afrique sans classes ». Ces illusions et ces erreurs n'enlèvent rien à la notoriété dont le dirigeant ghanéen jouit, aujourd'hui encore, en Afrique. Nkrumah reste un des symboles de l'espoir d'émancipation du continent.

III

De l'anticolonialisme à l'anti-impérialisme (1962-1975)

Un continent à l'assaut du ciel

La lutte contre l'impérialisme pour rompre les liens coloniaux et néocoloniaux, qu'elle soit menée avec des armes politiques, des armes réelles ou avec les deux à la fois, n'est pas sans lien avec la lutte contre le retard et la misère ; toutes deux sont des étapes sur une même route menant à la création d'une société nouvelle, à la fois riche et juste.

Ernesto « Che » GUEVARA,
« Discours au séminaire économique de
solidarité afro-asiatique », Alger,
24 février 1965.

Le début de la décennie 1960 en Afrique est marqué par l'espoir et l'enthousiasme. L'Afrique, pour reprendre l'expression de Marx dans un autre contexte, est un continent lancé « à l'assaut du ciel ». L'indépendance algérienne, en 1962, semble indiquer un sens inéluctable de l'histoire et inspire de nombreux militants africains. La « révolution africaine », titre donné par les éditions Maspero à un recueil de textes de Frantz Fanon publié à titre posthume, semble plus que jamais d'actualité. Des luttes armées se déclenchent dans les derniers bastions coloniaux : en Angola (1961), en Afrique du Sud (1961), en Guinée Bissau (1963), au Congo (1963), au Mozambique (1964) et en Rhodésie (1966). Le souffle révolutionnaire qui secoue le continent se heurte cependant à un nouveau contexte mondial et continental porteur de nombreux obstacles.

La construction du mur de Berlin en août 1961 puis la crise dite « des missiles » à Cuba, en octobre 1962, mettent en évidence la fragilité de la « coexistence pacifique » entre les États-Unis et l'Union soviétique. La réforme agraire déclenchée en mai 1959 par Fidel Castro puis la nationalisation, en juin 1960, des entreprises états-uniennes installées à Cuba et la proclamation l'année suivante du caractère socialiste de la révolution cubaine font du régime cubain un ennemi à abattre pour Washington. Les Cubains anticastristes réfugiés aux États-Unis multiplient les actions d'éclat avec la bénédiction du président Eisenhower. Le 17 avril 1961, 1 500 hommes débarquent dans la « Baie des Cochons », appuyés par des bombardiers américains. L'opération, assumée par le nouveau président Kennedy, est un fiasco. Fidel Castro sort renforcé de l'affrontement et devient un symbole mondial de la résistance anti-impérialiste.

La menace est néanmoins sérieuse et durable. En février 1962, les États-Unis imposent un embargo qui perdure jusqu'à aujourd'hui. Après l'agression militaire, l'arme économique finit de convaincre Castro d'accepter l'installation de missiles soviétiques sur le sol cubain. Pour Moscou, ces missiles constituent une riposte à la décision états-unienne de novembre 1961 de déployer quinze missiles en Turquie et trente en Italie, à des distances permettant d'atteindre le territoire soviétique. La découverte, le 14 octobre 1962, par un avion espion états-unien, de l'installation des missiles soviétiques déclenche une escalade de menaces mutuelles faisant courir le risque d'une guerre nucléaire. Le 29 octobre, Khrouchtchev accepte le démantèlement des sites de missiles contre l'engagement des États-Unis de ne plus tenter d'intervenir à Cuba et le démantèlement des missiles états-uniens de Turquie et d'Italie.

Les négociations de sortie de crise se sont déroulées uniquement entre les États-Unis et l'Union soviétique. Pour les Cubains, qui apprennent la décision soviétique par un message de Khrouchtchev à la radio, le constat est amer. Fidel Castro dénonce dans une lettre à Khrouchtchev le 31 octobre 1962 le caractère unilatéral de la décision soviétique : « Je ne vois pas comment on peut affirmer que nous avons été consultés sur la décision que vous avez prise¹. » Le démantèlement de la base militaire états-unienne de Guantánamo et la levée de l'embargo ne figurent même pas dans l'accord conclu. Nikita Khrouchtchev rappelle dans ses Mémoires, publiés en 1971, que les relations de l'URSS avec Cuba « prirent brusquement un tour moins favorable. Castro cessa même de recevoir notre ambassadeur [...]. Il était furieux que nous ayons repris les fusées² ».

À l'issue de la crise des missiles se met en place entre les États-Unis et l'Union soviétique la politique dite de « détente ». Présentée comme la poursuite de la politique de la coexistence pacifique, elle provoque cependant des évolutions notables qui changent la donne pour les pays africains nouvellement indépendants et pour les mouvements de libération nationale. Symbolisée par la création d'un « téléphone rouge » entre la Maison Blanche

et le Kremlin et le développement de négociations pour la réduction des armes nucléaires, la détente pose surtout le principe d'une coopération préalable entre les États-Unis et l'Union soviétique pour prévenir les conflits. Dans ce cadre, les mouvements de libération nationale sont perçus comme des acteurs passifs, ou comme des instruments, sur des questions qui les concernent pourtant au premier chef. La résolution de la crise cubaine par négociation entre les deux Grands et sans consultation des Cubains crée en ce sens un précédent, avec le risque de sacrifier les intérêts nationaux des peuples d'Afrique sur l'autel des nécessités de la détente. Faisant le bilan de la période nassérienne en 1975, les journalistes marxistes égyptiens Baghgat Elnadi et Adel Rifaat présentent de la manière suivante la situation internationale à l'issue de la crise des missiles :

Après l'affrontement direct entre elles [États-Unis et URSS] autour de Cuba, fin 1962, et le recul de Khrouchchev devant les menaces de Kennedy, les deux superpuissances s'acheminaient vers un accord – d'abord tacite et puis de plus en plus explicite – de mener la concurrence entre elles, pour le partage des zones d'influence et de domination, sur un autre terrain que celui des affrontements directs³.

... et l'affrontement sino-soviétique

Déjà active à Bandung et se présentant comme faisant partie du tiers monde, la Chine populaire éveille l'intérêt des leaders nationalistes africains. Outre la posture assez radicale qu'elle adopte dans son soutien aux mouvements de libération, elle développe un modèle économique qui suscite une attention particulière dans les pays du tiers monde. Mehdi Ben Barka, par exemple, parle en 1959 de « fascination » à propos de l'expérience chinoise :

Ce mot fascination est bien celui qui convient à l'attitude de la plupart des peuples, en tout cas ceux dont je connais les représentants, à l'égard de la Chine. Pour ne parler que du Maroc, les observateurs sont unanimement frappés par le succès immense du pavillon chinois à la Foire internationale de Casablanca. Cela tient au fait que la Chine se présente comme le pays qui a le plus de similitudes avec le nôtre, par son passé, par l'immense retard qu'il a eu à rattraper, par les erreurs également commises au lendemain de sa libération⁴.

Au cours des années 1960 et 1970, la Chine populaire est en plein conflit idéologique et politique avec l'Union soviétique. Elle considère que la politique de la détente est une trahison des luttes de libération nationale en ce qu'elle incite à étendre le principe de la coexistence pacifique entre États « aux rapports entre classes opprimées et classes oppresseuses, entre nations opprimées et nations oppresseuses » et de « subordonner la lutte révolutionnaire des nations opprimées à la politique de coexistence pacifique des pays socialistes »⁵.

Avec les années, le conflit sino-soviétique ne fera que s'envenimer.

L'Union soviétique est bientôt caractérisée par les communistes chinois comme « social-impérialisme », c'est-à-dire socialiste en paroles et impérialiste dans les faits. À partir du début de la décennie 1970, l'Union soviétique devient l'ennemi principal des Chinois, les États-Unis étant considéré comme une puissance en déclin. En retour, ils sont accusés par les Soviétiques d'être des aventuristes et des diviseurs faisant le jeu de l'impérialisme.

En Afrique, le conflit sino-soviétique provoque de graves dissensions au sein des mouvements de libération nationale. Jusqu'à la fin des années 1950, les deux puissances socialistes étaient considérées comme des appuis solides pour les nationalistes et les indépendantistes africains, tant sur le plan diplomatique, notamment à l'ONU, que sur le plan de l'armement pour ceux des mouvements qui s'étaient engagés dans la lutte armée. Avec la montée des tensions internes au camp « socialiste », les rencontres panafricaines, afro-asiatiques puis tricontinentales sont parasitées par l'affrontement entre les deux puissances rivales. Au cours des années 1960 et 1970, le soutien que ces dernières apportent aux mouvements de libération nationale est de plus en plus dépendant des intérêts géopolitiques des « grands frères » chinois ou soviétique. Dans ses Mémoires, le militant anticolonialiste français Gérard Chaliand résume ainsi les attitudes politiques respectives des deux pays socialistes :

L'Union soviétique prônait la coexistence pacifique, la Chine, la révolution en Asie, en Afrique et en Amérique latine. La ligne chinoise, apparemment, était beaucoup plus mobilisatrice mais, sur le terrain africain, nous constatons que se livrait surtout une compétition pour la prééminence et que la Chine soutenait les mouvements qui n'étaient pas soutenus par l'Union soviétique, même s'ils étaient plus conservateurs dans leurs options. Mes sympathies allaient à la ligne la plus révolutionnaire mais je commençais à constater qu'il s'agissait de part et d'autre, de s'assurer une clientèle d'alliés redevables⁶.

En raison de ce « clientélisme », le positionnement de la Chine populaire paraît de plus en plus tortueux. Ainsi en va-t-il au Congo, où elle soutient la guérilla de Pierre Mulele contre Mobutu de 1963 à 1968, avant de changer radicalement de cap en janvier 1973 quand elle accueille triomphalement Mobutu et lui décerne un brevet de « révolutionnaire ». Même constat en Angola : après avoir soutenu en 1961 la lutte armée du Mouvement populaire pour la libération de l'Angola (MPLA) aux côtés de l'URSS, elle fait volte-face dès 1966 pour appuyer une nouvelle organisation, rivale de la précédente, le Front national de libération de l'Angola (FNLA). Une fois l'indépendance acquise en 1975 une guerre civile se déroule et dure vingt-cinq ans entre le MPLA, soutenu par l'Union soviétique et Cuba, et l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA) soutenue par les États-Unis, la Chine populaire et l'Afrique du Sud. Confrontés à de tels retournements d'alliance, les révolutionnaires africains constatent assez rapidement que, derrière les discours généreux, l'intérêt des populations africaines n'est pas toujours l'objectif principal des puissances « amies », toutes « socialistes »

qu'elles puissent se proclamer...

L'essor des solidarités anticoloniales de la jeunesse

La « modernisation » de l'économie au cœur des Trente Glorieuses, qui s'accompagne dans les pays occidentaux de la visibilité croissante des nouvelles générations issues du baby-boom, bouscule les structures sociales traditionnelles des pays occidentaux. L'exode rural, le déclin des petits commerces, la consommation de masse, la tertiarisation de l'économie, puis, à partir du début de la décennie 1970, l'émergence d'un chômage structurel déstabilisent les certitudes, désarticulent les socialisations et les processus de transmission idéologiques.

La *beatlemania* au Royaume-Uni au début de la décennie 1960 et les mouvements beatnik puis hippie aux États-Unis, à la même période, sont les premiers signes d'une crise idéologique et morale de la jeunesse : refus du conformisme, opposition à la guerre, idéalisme de la fraternité universelle, rupture avec la prétention à la supériorité des cultures des pays dominants, attirance vers les sociétés précapitalistes, etc. Dans cette atmosphère antiautoritaire, les vieilles idéologies coloniales ne semblent plus de mise. En France en particulier, où la société est profondément secouée par une guerre d'Algérie qui a mobilisé des centaines de milliers de soldats, les mouvements de jeunesse militants sont secoués par d'importants débats. Dans toutes ces organisations de jeunesse, et au-delà, on débat du sort des peuples en lutte pour leur émancipation.

Au cœur des années 1960, les horreurs de la guerre du Vietnam catalysent cette conscience anticoloniale. Aux États-Unis, les actions de protestation se succèdent et gagnent en ampleur : protestation rassemblant 15 000 personnes à Washington le 17 avril 1965 ; encerclement de la Maison blanche avec des chants antiguerre le 15 mai 1966 ; 150 000 manifestants à New York le 22 octobre 1967. Des campagnes de destruction des papiers militaires se multiplient. Des artistes, des intellectuels, des sportifs, des musiciens s'engagent à l'exemple de John Lennon, Muhammad Ali ou Bob Dylan. La mobilisation connaît une telle ampleur aux États-Unis que « l'on a pu dire que [la guerre] s'est faite autant en Amérique entre Américains, sur le terrain de l'opinion publique, qu'au Vietnam même⁷ ». Le même mouvement se constate de Berlin à Londres, de Paris à Berkeley.

Dans le mouvement antiguerre, la mobilisation des Noirs états-uniens est centrale. Surreprésentés au sein des contingents envoyés au Vietnam, ce sont eux qui initient véritablement et de plus en plus massivement des prises de position et des actions concrètes. « Le réveil des États-Unis fut long et dut beaucoup à un mouvement noir qui parlait au nom de la conscience

révolutionnaire », constate le journaliste Claude Julien⁸. Le mouvement des droits civiques, bien que divisé en tendances opposées, dénonce unanimement la guerre et se mobilise. « *No Vietnamese ever called me nigger* » : comme le résume ce fameux slogan attribué à Muhammad Ali, le lien entre la résistance contre les discriminations racistes, la lutte contre la guerre du Vietnam et, plus généralement, le combat pour l'émancipation des peuples opprimés n'est pas difficile à faire pour les Noirs états-uniens.

Comme le note la politologue Marie-France Toinet, les luttes de libération nationale africaines agissent durablement sur la communauté noire états-unienne :

L'indépendance nouvelle de l'Afrique provoque une solidarité et un sentiment de fierté chez les Afro-Américains, qui renforcent leur propre prise de conscience communautaire, non point créée mais exprimée publiquement depuis le début de la lutte pour les droits civiques entreprise en 1953 et qui s'amplifie par la suite. Et la préoccupation pour une aide demandée par l'Afrique va de pair avec l'aide apportée par l'Afrique à la lutte des Noirs américains⁹.

On constate dès lors un effet miroir entre la lutte des Afro-Américains et le combat des Africains. Alors que les leaders noirs états-uniens citent de plus en plus fréquemment les mouvements africains, les leaders africains dénoncent de plus en plus ouvertement les discriminations aux États-Unis, comme par exemple dans la déclaration de naissance de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) en 1963.

Un « changement de route »

La popularité de la lutte de libération nationale vietnamienne contribue à décrédibiliser les États-Unis. Le coût social et matériel gigantesque de cette guerre, le développement du mouvement contre la guerre du Vietnam, auquel s'ajoute le vaste mouvement de revendication pour les droits civiques, limitent les possibilités d'intervention militaire directe, en Afrique comme ailleurs. C'est dans ce contexte que Washington élabore une nouvelle doctrine.

À partir de 1969, la doctrine Nixon, encore appelée doctrine de Guam, du nom de l'île sur laquelle le président l'expose pour la première fois en juillet 1969, pose les lignes directrices d'une nouvelle stratégie : réduction des engagements militaires états-uniens dans le monde, soutien militaire et matériel aux « pays amis », soutien aux pays susceptibles d'assurer une stabilité régionale pro-américaine (Arabie saoudite, Iran, Afrique du Sud, Israël), intensification de l'aide économique comme outil de présence en Afrique, rapprochement avec la Chine dans le contexte du conflit idéologique sino-soviétique. Dans leur travail sur la politique américaine en Afrique australe, les journalistes Barry Cohen et Howard Schissel résument bien cette

nouvelle orientation de Washington :

La doctrine Nixon appelait à un « désengagement » partiel de l'armée américaine dans les pays du tiers monde. En corollaire venait le renforcement du concept d'indépendance à l'intention des régimes clients pro-américains. On attendait d'eux qu'ils supportent tout le poids de la répression des futures « révoltes ». La doctrine envisageait toute une série de « sous-centres », sorte de partenaires juniors, qui serviraient à maintenir la « stabilité régionale » politique et économique [...]. En un sens, cela devait être la mise en pratique, à l'échelle mondiale, de la politique de « vietnamisation » que l'ancien ambassadeur du Vietnam, Ellsworth Bunker, avait décrite comme le « changement de couleur des cadavres »¹⁰.

En renforçant le « concept d'indépendance » pour les régimes amis, tout en développant un solide système de sous-traitance, la doctrine Nixon valide définitivement l'orientation néocoloniale de la politique états-unienne à l'égard des pays du tiers monde.

Si le néocolonialisme émerge et se développe en réponse aux luttes de libération nationale et aux solidarités qu'elles suscitent, il correspond également à des mutations économiques en œuvre dans les principales puissances coloniales. Les années 1960 sont marquées par la montée en puissance des entreprises multinationales qui, contrairement aux formes entrepreneuriales antérieures, sont moins dépendantes du colonialisme direct et du contrôle politique des pays du tiers monde pour agir et prospérer. C'est ce « changement de route » qu'évoque l'historien et journaliste anticolonialiste Yves Benot en s'appuyant notamment sur le cas de l'Algérie :

Bien entendu, s'il y a eu changement de route, c'est à la fois parce qu'il y a eu cette résistance accrue des peuples dominés que soulèvements et guerres de libération ont concrétisée, et parce que dans le même temps il y a eu modification des structures du capitalisme mondial en son centre. Seule, l'ère des multinationales donne au néocolonialisme l'ampleur et la puissance nécessaires pour être une forme de domination rentable, productrice de surprofits. Et la longueur même de certaines guerres, celle d'Algérie en particulier, qui offre un tel contraste avec l'apparente rapidité des indépendances octroyées de 1960 que certains seraient tentés d'y voir une absurdité, a pour principale raison, au-delà des bénéfices immédiats qu'elles ont assurés, de gagner le temps nécessaire aux réadaptations financières et économiques impliquées par ce passage¹¹.

Le « changement de route » néocolonial divise les nouveaux États indépendants et mine la solidarité avec les peuples des pays encore colonisés du continent. Il révèle un clivage profond portant sur le contenu et les buts des indépendances.

Les limites de l'OUA

Au début des années 1960, deux groupes s'opposent sur la définition de l'indépendance, sur la conception du projet d'unité africaine et sur le soutien à

apporter aux mouvements de libération nationale du continent. Le premier, qui se constitue au cours de l'année 1960, regroupe la plupart des anciennes colonies françaises d'Afrique (Cameroun, Côte-d'Ivoire, Dahomey, Gabon, Haute-Volta, Madagascar, Mauritanie, Niger, République centrafricaine, Sénégal, Tchad, Congo Brazzaville). Fortement arrimés à la France^a, ces pays défendent l'idée d'une simple coopération entre pays africains et refusent toute intégration politique et économique. Ce « groupe de Brazzaville », comme on le désigne, reste par ailleurs sourd à la thématique du néocolonialisme et préfère, là où le colonialisme direct persiste, appeler colonisés et colonisateurs au dialogue plutôt que soutenir politiquement et matériellement les mouvements armés. Pour ces pays, l'accession à l'indépendance politique suffit.

Regroupant le Ghana, la Guinée, l'Algérie, le Mali, le Maroc et la République arabe unie, le « groupe de Casablanca » s'oppose frontalement au précédent et constitue ce que certains appellent l'« Afrique révolutionnaire ». Ce groupe s'est constitué en janvier 1961 lorsque ses membres signent à Casablanca une « Charte africaine » réclamant, entre autres, l'« unité » africaine et la « liquidation du colonialisme et du néocolonialisme sous toutes ses formes ». Par cette charte, les signataires s'engagent à « débarrasser le continent africain des interventions politiques et des pressions économiques » et à orienter « leur politique économique et sociale dans le sens de l'exploitation des richesses nationales au profit de leurs peuples »¹². Pour les pays de ce groupe, l'indépendance réelle nécessite l'abolition des liens de dépendance économique.

Avec des orientations aussi divergentes, les positions entre les deux groupes semblent irréconciliables en pratique. Alors, par exemple, que le groupe de Casablanca soutient l'adhésion de la Chine populaire à l'ONU, le groupe de Brazzaville s'y oppose. Même constat sur la question congolaise : pendant que le groupe de Casablanca défend, en avril 1961, une résolution exigeant le retrait des troupes et conseillers politiques belges du Congo, le groupe de Brazzaville en défend une autre qui appelle à la réconciliation sans condamner l'action de la Belgique¹³.

Dans ces conditions, la fondation en 1963 à Addis-Abeba de l'Organisation de l'unité africaine (OUA), qui regroupe les différentes tendances, ne peut que reposer sur une ambiguïté. Comment dépasser le clivage entre une Afrique qui se définit comme « progressiste » et « révolutionnaire » et une autre qui se veut « réaliste » et « modérée » ?

L'OUA suscite de grands espoirs à sa naissance. Césaire, présent à sa fondation, lui consacre un poème intitulé « Addis-Abeba 1963 » dans lequel il énonce : « Et subitement l'Afrique parla, ce fut pour nous l'an neuf¹⁴. » La chanteuse sud-africaine Miriam Makeba, également présente, y chante l'espoir d'une Afrique unie et indépendante. La déception sera au rendez-vous. Les prises de position de la nouvelle organisation resteront toujours équivoques. Les principes édictés dans la Charte de l'OUA – « non-ingérence

dans les affaires intérieures des États », « respect [...] de l'intégrité territoriale de chaque État », « condamnation sans réserve [...] des activités subversives exercées par des États voisins », etc. – font, en pratique, de cette organisation davantage un club de chefs d'État protégés par des frontières héritées de la colonisation qu'une instance incarnant la solidarité des peuples africains en lutte pour leur émancipation¹⁵. Dans le discours qu'il prononce à Addis-Abeba, le président algérien Ahmed Ben Bella met ainsi en garde ses homologues contre les « beaux discours » qui ne sont pas suivis d'effet :

Il est [...] de mon devoir, au nom du peuple algérien, au nom d'un million cinq cent mille martyrs, tombés au champ d'honneur, de déclarer que cette Charte restera lettre morte si nous ne donnions pas en Angola, en Afrique du Sud et au Mozambique, l'appui inconditionnel que ces peuples encore sous le joug colonialiste, sont en droit d'attendre de nous. [...] Nous avons parlé d'une Banque de développement. Pourquoi n'avons-nous pas parlé d'une Banque de sang pour venir en aide à ceux qui se battent en Angola et un peu partout en Afrique¹⁶ ?

Cette « banque de sang » est précisément ce qui manque à tous les combattants qui luttent pied à pied contre les régimes autoritaires africains soutenus par les puissances impériales. Un exemple typique est celui du Cameroun, où l'Union des populations du Cameroun (UPC) poursuit la lutte entamée dans les années 1950 par Ruben Um Nyobè (voir chapitre 5) : alors que la France a octroyé une indépendance de façade le 1^{er} janvier 1960, la guérilla upéciste continue le combat contre la dictature profrançaise d'Ahmadou Ahidjo. Longtemps soutenue par les principaux piliers de l'« Afrique révolutionnaire » (Égypte, Guinée, Ghana, Algérie, etc.), l'UPC perd ses soutiens à mesure que le « réalisme » gagne ses partenaires. Un an après la signature de la Charte de l'OUA, Nkrumah, pourtant soutien indéfectible des révolutionnaires camerounais jusque-là, ferme le bureau de l'UPC à Accra. Quelques mois plus tard, ce seront les autorités algériennes qui inviteront discrètement les upécistes à quitter leur territoire...

La Tricontinentale

Si les espoirs fondés dans l'OUA sont rapidement déçus, une autre organisation semble devoir réjouir les révolutionnaires africains : la Tricontinentale. Le cadre est plus large (trois continents), mais les objectifs paraissent plus clairs (abattre le colonialisme et l'impérialisme). La première proposition d'une conférence anti-impérialiste réunissant les révolutionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine date de la deuxième conférence de solidarité des peuples afro-asiatiques qui se tient à Conakry en 1961. Les Soviétiques soutiennent l'initiative mais les Chinois s'y opposent. En raison de la paralysie provoquée par le conflit sino-soviétique, il faut attendre la quatrième conférence de l'Organisation permanente de solidarité afro-

asiatique (OPSAA), qui se déroule en mai 1965 à Winneba, au Ghana, pour que la décision soit prise de tenir cette conférence en janvier 1966 à La Havane. Le leader marocain Mehdi Ben Barka est nommé président du comité international préparatoire et l'Égyptien Youssef El Sabai, secrétaire général.

La nouvelle organisation a pour vocation de développer la solidarité concrète avec les peuples en lutte sur les plans tant politique que financier et militaire. Les militants anticolonialistes n'ont jamais cessé d'appeler à cette solidarité concrète qui s'est maintes fois heurtée à la *realpolitik* des États nouvellement indépendants, y compris de ceux se proclamant révolutionnaires. L'appel de Frantz Fanon à la mobilisation d'une légion de volontaires africains pour aider militairement les combattants algériens n'a ainsi jamais pu se concrétiser. Des tentatives ont certes été menées, à l'exemple de celle de Che Guevara au Congo : en avril 1965, le révolutionnaire cubain met en application les propos qu'il a tenus devant l'Assemblée générale des Nations unies, en décembre 1964, quelques semaines après l'agression de ce pays par des troupes belges et états-uniennes renforcées par des mercenaires rhodésiens et sud-africains : « Tous les hommes libres du monde doivent se préparer à venger le crime du Congo¹⁷. » Avec une centaine de volontaires cubains, le Che tente d'organiser le maquis des révolutionnaires congolais. Mais, comme le révèlent les premiers mots de son *Journal du Congo*, la solidarité concrète est un exercice périlleux : « Ceci est l'histoire d'un échec¹⁸. »

C'est pour éviter de tels échecs et pour organiser un solide mouvement de solidarité que se tient, du 3 au 15 janvier 1966, à La Havane la première Conférence tricontinentale en présence de 600 militants issus de quatre-vingt-deux pays mais en l'absence de son principal architecte, Mehdi Ben Barka, enlevé à Paris le 29 octobre 1965 et assassiné. S'il y a toujours des compromis dans ce type de rencontres, les analyses et les résolutions adoptées à La Havane sont particulièrement claires : la politique réactionnaire des États-Unis est décortiquée ; l'apparition d'un « colonialisme collectif » est mise en exergue ; le rôle des entreprises multinationales est analysé ; la « suppression de l'exploitation de l'homme par l'homme » est fixée comme objectif commun ; un appel est lancé aux peuples pour soutenir les luttes de libération nationale des trois continents car « notre lutte est commune, notre ennemi est commun ».

Bien que les déclarations ne manquent pas d'emphase, voire de grandiloquence, la solidarité dont il est question à La Havane ne se limite pas aux « beaux discours » évoqués par Ben Bella à Addis-Abeba : elle est concrète. C'est ce dont témoignent par exemple les objectifs fixés au « Comité tricontinental de solidarité avec le Vietnam » mis sur pied au cours de la conférence. Il s'agit, est-il expliqué, de « soutenir et [d']aider le peuple vietnamien sur les plans moral, politique, matériel et économique en lui envoyant même des volontaires et des armes de tous les pays, de tous les continents et de l'ensemble des trois continents¹⁹ ». Au-delà du seul cas

vietnamien, la résolution de politique générale soutient clairement la légitimité de la lutte armée, dans le cadre non seulement du combat contre le colonialisme direct mais également contre l'« exploitation impérialiste » :

Face à la violence des impérialistes, les peuples des trois continents doivent répondre par la violence révolutionnaire, tant pour protéger l'indépendance nationale conquise que pour obtenir la libération des peuples qui luttent pour secouer le joug de l'exploitation impérialiste [...]. Les peuples doivent alors recourir aux formes de lutte les plus énergiques, et, parmi elles, la lutte armée est l'une des formes supérieures permettant de remporter la victoire finale²⁰.

Comme le soulignera en 1997 la militante égyptienne Didar Fawzi, avec la Tricontinentale les mouvements de libération nationale passent, en théorie comme en pratique, « de l'anticolonialisme à l'anti-impérialisme, signifiant ainsi que la souveraineté juridique ne suffisait pas à se libérer de la dépendance²¹ ».

Contre-offensives impérialistes

Si cette transition entre anticolonialisme et anti-impérialisme est progressive, et se manifeste différemment selon les pays, les leaders et les mouvements, elle donne globalement l'« air du temps » politique de l'Afrique dans la première moitié des années 1960. Tout en étant le prolongement de la phase anticoloniale, la phase anti-impérialiste est beaucoup plus menaçante pour les puissances qui dominent l'économie mondiale. La contre-offensive ne tarde pas : contre-insurrections, interventions militaires, coups d'État et assassinats politiques se multiplient pour éliminer les gêneurs et mettre au pouvoir ceux que Frantz Fanon qualifiait de manière prémonitoire, dans *Les Damnés de la terre*, de « courroie de transmission » et d'« agents d'affaires de la bourgeoisie occidentale²² ».

Le modèle militaire d'intervention comprend deux volets. En premier lieu, un contrat d'allégeance est passé, de façon formelle ou informelle, entre donneurs d'ordres occidentaux et « agents d'affaires » locaux. En échange, ces derniers bénéficient de substantiels programmes d'aide et d'assistance – militaire, policière, financière – leur permettant d'écraser dans l'œuf toute contestation politique et sociale. Tout au long des années 1960, grâce aux accords secrets de défense que Paris a fait signer au dictateur camerounais Ahidjo en 1960, les troupes françaises participent à la guerre contre-révolutionnaire contre l'UPC. En janvier 1964, les parachutistes britanniques interviennent successivement au Kenya, au Tanganyika et en Ouganda. En août de la même année ce sont les troupes françaises qui volent au secours du président du Gabon, Léon Mba, menacé par un coup d'État. En novembre 1964, c'est au tour des troupes belges et états-uniennes d'entrer en action au Congo. Ces interventions directes continuent les années suivantes :

Afrique du Sud en Rhodésie de 1966 à 1975, France au Tchad de 1968 à 1971, Portugal en Guinée en 1970, etc.

Le second volet est le recours aux coups d'État et aux assassinats pour les récalcitrants. Ainsi, pendant que des chefs d'État ou de gouvernement étaient renversés – Kwame Nkrumah au Ghana en 1966, Modibo Keita au Mali en 1968, Milton Oboté en Ouganda en 1971 –, d'autres, au pouvoir ou non, étaient purement et simplement liquidés : Sylvanus Olympio au Togo en 1963, Mehdi Ben Barka en 1965, Ernest Ouandié au Cameroun en 1971, Amílcar Cabral en 1973 en Guinée, etc. De quoi, au passage, convaincre les dirigeants « amis » des grandes puissances, de rester dans le droit chemin...

Bien qu'ils aient souvent été organisés et exécutés par les services secrets étrangers, ces assassinats et ces coups d'État s'appuient aussi sur les nouveaux équilibres internes qui se dessinent après les indépendances africaines. Alors que l'opposition au système colonial avait tendance à gommer les lignes de clivage internes et à unifier les sociétés africaines, la libération du joug colonial tend à faire émerger de nouvelles lignes de fracture entre classes sociales au sein de chaque nation. Une nouvelle bourgeoisie jusque-là contrainte dans son développement par l'ancien cadre colonial se trouve dorénavant en porte-à-faux avec les « masses populaires » et s'oppose aux velléités d'indépendance économique des leaders progressistes. Postulant au rôle de « chargé d'affaires » qu'entrevoyait Frantz Fanon, cette bourgeoisie souvent qualifiée de « compradore » constitue le relais interne idéal des intérêts néocoloniaux des puissances impériales. Dans cette nouvelle configuration, les interventions militaires, les coups d'État et autres assassinats ne peuvent être réduits à de simples ingérences étrangères. Ils s'appuient aussi sur de nouveaux équilibres internes, au sein desquels des groupes sociaux cherchent à tirer le meilleur parti des évolutions en cours.

Attaqués directement, les courants révolutionnaires africains sont également fragilisés par une rupture incomplète, que l'on constate chez certains de ceux qui s'en réclament, avec les modèles idéologiques dominants. Ainsi en est-il de la conception de la nation « unitaire » et négatrice de sa diversité culturelle. Une fois le carcan colonial explosé, des réaffirmations ethniques, identitaires, culturelles, religieuses se font jour. La négation et, plus souvent encore, la répression de ces mouvements ne manquent pas de produire des mécontentements aisément instrumentalisables par les puissances étrangères lorsque celles-ci y voient leurs intérêts. L'idée selon laquelle la démocratie serait un « luxe » de pays riches inapplicable dans de jeunes nations confrontées au fractionnement ethnique, à la misère sociale et à l'urgence économique est également une erreur politique largement répandue en Afrique. Pour le plus grand bonheur des dirigeants qui, se contentant au mieux d'élections factices, se maintiennent au pouvoir pendant d'interminables décennies...

Dès lors, c'est une conception paternaliste et « autoritaire » de l'État ne prévoyant que rarement l'implication des peuples aux décisions, qui se

déploie trop souvent, y compris dans les pays qui se proclament « révolutionnaires ». On le constate en particulier dans le cadre des politiques de « développement » de l'élaboration desquelles les populations, au nom desquelles elles sont initiées, sont presque toujours écartées. La notion de « développement » en elle-même témoigne d'un manque de distance critique avec les schémas mentaux hérités de la colonisation. Il n'est certes plus question de « civilisation », mais on parle toujours de « rattrapage » et de « retard », comme si les Africains devaient toujours marcher dans les pas de quelque société « supérieure ». Comme le souligne Gilbert Rist, l'idéologie du « développement » telle qu'elle a été formulée par les puissances occidentales au cours du XX^e siècle fait partie intégrante des mécanismes de domination, réduisant bien souvent l'être humain et son environnement à de simples données quantitatives qu'il s'agirait de « valoriser » dans une quête éperdue à la « croissance » économique. Nombre de responsables et de militants du tiers monde, et d'Afrique en particulier, ont fait leur cette obsession du « développement », sans prendre conscience de la fragilisation des liens sociaux et des écosystèmes qu'engendre cette folle « croyance occidentale²³ ».

Toutes ces réflexions, qui marquent la crise de l'idéal de liberté et de justice qui avait émergé au cours du processus de décolonisation de l'Afrique et qu'ont continué à porter Malcolm X, Mehdi Ben Barka et Amílcar Cabral, tous les trois assassinés, nous incitent à étudier le cas de Thomas Sankara qui a sans doute représenté le dernier authentique espoir de « révolution africaine » dans un climat pourtant défavorable marqué par les profondes mutations du capitalisme dont les années 1970-1980 ont été le théâtre : crise pétrolière, crise de la dette, triomphe de l'idéologie néolibérale. Authentique espoir jusqu'à ce qu'il soit, à son tour, assassiné.

Notes du chapitre 10

a. Le groupe s'élargira dans les mois suivants à des pays non francophones (Nigéria, Libéria, Sierra Leone, etc.), et sera alors connu sous le nom de « groupe de Monrovia ».

Malcolm X

Et tout comme vous voyez les opprimés partout dans le monde aujourd'hui se mettre ensemble, les Noirs en Occident voient aussi qu'ils sont opprimés. Au lieu de simplement se décrire comme une minorité opprimée aux États-Unis, ils font partie des masses opprimées partout dans le monde aujourd'hui qui réclament à grands cris d'agir contre l'opresseur commun.

Malcolm X,
« Discours à l'école d'économie de
Londres »,
11 février 1965.

Il peut paraître étonnant de présenter Malcolm X (1925-1965) dans un livre consacré aux figures *africaines* de libération. Les interactions entre le combat pour l'égalité en Amérique du Nord et la lutte anticoloniale en Afrique sont si fortes et permanentes que le leader afro-américain a pourtant toute sa place parmi les figures de la révolution africaine. L'« Afrique » n'est pas qu'un continent. C'est une communauté de destin qui s'est forgée en réaction à la violence esclavagiste et coloniale. Ce que Malcolm X formule de cette manière, dans un mémorandum qu'il envoie en 1963 aux chefs d'État réunis à Addis-Abeba pour instituer l'OUA :

Puisque vingt-deux millions d'entre nous étaient originellement africains, que nous sommes désormais en Amérique, pas par choix mais par un cruel accident de l'histoire, nous croyons fermement que les problèmes africains sont nos problèmes et que nos problèmes sont des problèmes africains¹.

Figure majeure de la lutte des descendants d'esclaves en Amérique, source

d'inspiration pour nombre de militants en Afrique, modèle pour de nombreux « Afro-descendants » en Europe, Malcolm X est, avec Martin Luther King et Angela Davis, un des Afro-Américains les plus célèbres du XX^e siècle. Fruit de la circulation transatlantique des idées qui n'a cessé de s'intensifier au cours du dernier siècle, sa trajectoire personnelle, intellectuelle et politique révèle une évolution caractéristique : de la tentation assimilationniste au nationalisme noir, de celui-ci à l'anticolonialisme, de ce dernier à l'anti-impérialisme et à l'internationalisme.

Du nègre blanc au musulman noir

Malcolm Little est né en 1925 de l'union d'un pasteur baptiste d'Omaha dans le nord des États-Unis et d'une métisse née à La Grenade, dans les Antilles britanniques, d'un viol perpétré par un Blanc. Ses parents sont membres de l'Universal Negro Improvement Association de Marcus Garvey qui défend la pureté de la race noire et le sionisme noir, c'est-à-dire le retour en Afrique des descendants d'esclaves. Malcolm décrit dans son autobiographie, publiée en 1964 avec l'aide de l'écrivain Alex Haley, ses souvenirs des sermons garveyistes de son père. « Je me souviens d'avoir entendu le slogan “L'Afrique aux Africains” et mon père racontait que bientôt l'Afrique serait entièrement dirigée par des “hommes noirs” », précise-t-il².

L'enfance de Malcolm est marquée par la violence raciste : stigmates du viol de sa grand-mère dans les traits physiques de sa mère qui « avait la peau presque blanche » et des « cheveux noirs mais non crépus³ » ; incendie de la maison familiale par la Légion noire, organisation raciste blanche affiliée au Ku Klux Klan (KKK) ; assassinat de quatre de ses oncles et de son père par des organisations similaires. La question noire est inscrite dans l'enfance de Malcolm. Elle divise la famille. En dépit de son militantisme garveyiste, son père a intériorisé un sentiment d'infériorité. Sa mère, en revanche, garde un rejet du Blanc issu du viol lié à sa conception. Avec le recul, Malcolm cherchera à interpréter ces injonctions contradictoires :

En fait, je crois que les Blancs avaient tellement lavé le cerveau de mon père qu'inconsciemment il avait tendance, quoiqu'il fût anti-Blanc, à favoriser ceux [de ses enfants] qui avaient le teint clair, et le mien était le plus clair de tous. Cette préférence venait en droite ligne de la tradition esclavagiste qui veut que le “mulâtre” soit “meilleur”, parce que manifestement plus blanc. [...] En y réfléchissant maintenant, il me semble certain que, si mon père me préférerait aux autres parce que mon teint était plus clair, ma mère me menait la vie dure pour la même raison. Son teint à elle était très clair mais elle préférerait ceux de ses enfants qui avaient la peau sombre⁴.

Orphelin de père à l'âge de six ans, Malcolm est séparé de sa mère sept ans plus tard. Elle est internée en hôpital psychiatrique et les enfants sont placés dans des familles d'accueil de l'assistance publique. Au lycée, il est un des

meilleurs élèves. Il rêve de devenir avocat mais est vite confronté à la barrière de couleur. « Être avocat, ce n'est pas une ambition réaliste pour un *nigger* », lui explique gentiment un de ses professeurs préférés, Richard Kaminska⁵. Selon un de ses biographes, Bruce Perry⁶, ce n'est pas par racisme personnel mais pour protéger Malcolm des désillusions que Kaminska lui donne ce conseil, soulignant ainsi le caractère systémique du racisme aux États-Unis.

Lorsqu'il arrive à Boston à seize ans pour vivre chez sa demi-sœur, Malcolm découvre la vie des ghettos noirs des grandes villes. Recherchant du travail, il croise logiquement les réseaux de trafic de stupéfiants, devient dealer puis consommateur. Pour financer ses doses, il s'enfonce dans la petite délinquance, ses multiples petits trafics et ses cambriolages. Il émigre pour New York à l'âge de dix-sept ans, s'installe à Harlem et poursuit son existence délinquante jusqu'à son arrestation et son incarcération en 1946.

Le rappel rapide de ces faits biographiques permet de mettre en exergue la banalité de la trajectoire du jeune Malcolm. La confrontation précoce avec la haine et la violence raciales, la fermeture des espoirs scolaires et professionnels, l'émigration vers la grande ville pour s'en sortir, la rencontre avec la toxicomanie et la délinquance, l'expérience de la prison : ces ingrédients constituent une sorte d'idéal-type de la trajectoire de la plupart des jeunes Noirs aux États-Unis. La banalité de cette trajectoire agit fortement dans le mouvement de redécouverte de Malcolm par la jeunesse des ghettos noirs dans les décennies 1980 et 1990. Beaucoup de jeunes Noirs des ghettos ont des trajectoires sociales similaires.

Ce qui est moins banal dans cet itinéraire, c'est la rapidité avec laquelle le futur Malcolm X parcourt les trois phases, décrites par Fanon, de la prise de conscience politique des victimes de la négation raciste : une première phase marquée par un sentiment d'infériorité (le « nègre blanc »), une deuxième phase marquée par un sentiment de supériorité (inversion du stigmat), une dernière phase de dépassement politique et de « sentiment égalitaire »⁷. « [La personnalité de Malcolm] ne se développe pas de façon lente, imperceptible, selon le schème évolutionniste, fait remarquer Daniel Guérin dans son introduction à *L'Autobiographie de Malcolm X*, mais à travers des mutations brusques, inattendues, profondes⁸. »

De son entrée dans la délinquance à son incarcération, Malcolm Little vit le premier moment du processus mis en évidence par Frantz Fanon, celui du complexe d'infériorité dans lequel il y a une « intériorisation ou, mieux épidermisation de cette infériorité⁹ ». Le jeune homme se défrise les cheveux et, comme il l'analyse dans son autobiographie, tente de ressembler le plus possible à un Blanc :

Je venais de faire mon premier pas vers la dégradation de soi. J'avais rejoint cette multitude d'hommes et de femmes noirs qui, en Amérique, à force de bourrages de crâne, finissent par croire que les Noirs sont "inférieurs" – et les Blancs, supérieurs – à tel point qu'ils n'hésitent pas à mutiler et à profaner les corps que Dieu leur a donnés, pour essayer d'avoir l'air "chouette" selon les critères des Blancs¹⁰.

C'est en prison que Malcolm aborde le deuxième moment décrit par Fanon, celui du retournement du stigmaté dans lequel « le nègre [est] retrouvé, ramassé, revendiqué, assumé¹¹ ». L'abandon du christianisme, perçu comme la religion du Blanc et de l'opresseur, et la conversion à l'islam, dans le courant de la Nation of Islam (NOI) plus connue sous le nom de Blacks Muslims, témoignent de ce tournant identitaire vécu en prison. Si la dimension religieuse de ce tournant est indéniable, elle n'est pas la seule. Le fondateur de la NOI, Wallace Fard (dit Elijah) Muhammad prêche un islam particulier. « [Il] présentait Allah comme l'Homme Noir par excellence, irréductiblement opposé au diable, qui était selon lui l'homme blanc, issue d'une honteuse dégénérescence biologique provoquée il y a 6 000 ans par un savant noir en rébellion contre Allah », rappelle l'islamologue Jean-René Milot¹². La conversion à l'islam revêt donc aussi une dimension de réaffirmation de soi et de fierté d'être noir qui ne sont pas sans rappeler la fonction de la négritude pour les Noirs des colonies françaises, ni les propos de nombreux leaders africains des indépendances idéalisant l'Afrique précoloniale.

Pour marquer cette mutation, Malcolm change de patronyme peu après sa sortie de prison. Malcolm Little devient Malcolm X. Le changement de nom est alors promu par les Blacks Muslims. Ceux-ci ne font d'ailleurs que reprendre à leur compte une vieille pratique d'affirmation de dignité des esclaves émancipés. L'universitaire Valérie Croisille-Milhat rappelle à ce propos :

Que ce soit par la démarche d'"autodénomination" des esclaves après leur émancipation ou par le mouvement de refus du patronyme mené par les Blacks Muslims, on sait que le changement de nom pratiqué dans la communauté afro-américaine marque la résistance du Noir contre une tradition esclavagiste qui l'a dépossédé de son nom, et devient l'emblème de la lutte symbolique qu'il livre contre une identité imposée¹³.

Dans le contexte des années 1950 et 1960, une telle approche ne peut qu'inquiéter la minorité de la bourgeoisie noire aux convictions intégrationnistes. Elle correspond en revanche aux besoins de nombreux Noirs des classes populaires. Pour l'historien Frank Steiger, l'adhésion à la NOI est fortement liée chez ces derniers à l'expérience de marginalisation systémique :

[Les raisons de cette adhésion] n'étaient pas forcément religieuses ; tous n'entraient pas à la NOI après avoir ressenti une ultime révélation dans sa théologie. On pouvait aussi être séduit par l'idée d'appartenir à un groupe, une fraternité (les membres étaient très liés) possédant une forme de pouvoir et ne perdant pas la face devant une société blanche décadente. Être Black Muslim signifiait aussi prendre connaissance de sa propre valeur, se voir tel que l'on était et non pas au travers de l'image que le Blanc avait fait de soi. La morale très puritaine exigée découlait en partie de cette volonté de briser l'image caricaturale du Noir. En apprenant à connaître et à aimer une certaine histoire du peuple noir, on apprenait à s'aimer soi-même et on développait un plus grand sens communautaire¹⁴.

Malcolm se définit désormais comme nationaliste noir musulman, c'est-à-dire qu'il considère, comme les Black Muslims, que l'émancipation des Noirs suppose un investissement de la communauté, une conversion à l'islam, une séparation d'avec les Blancs et la création d'un État noir indépendant. Son attachement à l'organisation et à son dirigeant Elijah Muhammad est celui d'un rescapé ou d'un converti. Il doit tout à Elijah Muhammad, qui, explique-t-il, dans la dédicace prévue à son autobiographie, « me trouva dans la fange et l'ordure » et « qui fit de moi l'homme que je suis devenu »¹⁵.

La rupture libératrice

Malcolm X n'est pas le seul à être dans cet état d'esprit. Pour des milliers de recrues, la NOI « représentait l'estime de soi, l'autonomie et la fierté noire¹⁶ ». Au moment où Malcolm sort de prison, en 1952, la NOI est dirigée par Elijah Muhammad. Elle se donne pour mission essentielle de convertir à l'islam les Noirs chrétiens. Sa revendication d'un État noir indépendant la distingue autant des partisans de l'intégration à la société blanche que de ceux qui prônent un retour en Afrique. Tout en formulant ces revendications, l'organisation est hostile à l'engagement politique. Elle prône une réforme morale des adeptes dont les « vertus cardinales étaient le travail, la frugalité, l'obéissance et l'humilité¹⁷ ».

Malcolm X devient rapidement un des prêcheurs les plus efficaces des Black Muslims. Comme celle d'un Ruben Um Nyobé ou d'un Lumumba, sa force réside dans sa capacité à incarner des analyses générales dans des faits concrets de la vie quotidienne. Il puise ainsi dans sa propre vie des images, des situations et des exemples auxquels chacun peut s'identifier. Son activisme débordant et le succès de ses prêches lui font rapidement gravir les échelons de l'organisation qui ne compte guère plus d'un millier de membres au moment où Malcolm sort de prison. Il fonde des dizaines de mosquées ou temples, devient le porte-parole national de la NOI, crée en 1959 le journal de l'organisation, *Muhammad Speaks*, qui devient le journal le plus lu de la communauté noire, participe à des émissions de télévision qui le font connaître sur l'ensemble du territoire et en Europe. La revue française *Études* le présente en décembre 1963 comme « l'homme le plus en vue du mouvement » et comme un « orateur poignant »¹⁸.

Au moment où Malcolm rompt avec les Black Muslims à la fin 1963, la NOI est devenue l'organisation noire la plus importante des États-Unis. Gérant près de cent temples, elle est présente dans tous les États avec environ 30 000 membres¹⁹ (l'organisation en revendique 250 000²⁰). « Cette montée en puissance était sans doute pour une bonne part due à Malcolm, résume l'écrivain Philippe Godard. En effet, tous ceux qui l'ont entendu le trouvent charismatique : sa façon de parler est simple, sans aucune ambiguïté, au point qu'il est parfois rude mais jamais vulgaire²¹ ».

Jusqu'au début de la décennie 1960, les thèmes abordés par Malcolm X dans ses prêches et ses écrits restent dans la droite ligne des positions de la NOI, comme le souligne le sociologue Vittorio Lanternari :

Malcolm X reprenait systématiquement et sur un ton d'intransigeance toujours plus aiguë, les thèmes traditionnels du mouvement, à savoir l'attaque contre les Blancs identifiés aux "démons", la prétention de représenter un islamisme véritable contre les accusations de trahir l'orthodoxie formulée par les musulmans blancs, la ségrégation la plus radicale dans les rapports sexuels, économiques et sociaux. Il défendait l'éthique du travail et de l'honnêteté la plus rigide. Il se référait sans cesse aux promesses mythologiques et eschatologiques qui animent le mouvement et donnent son sens à l'idée de "peuple élu" et de "suprématie noire"²².

Le même auteur souligne que le séparatisme noir est à interpréter comme une opposition entre les classes populaires noires et les bourgeoisies blanche et noire, toutes deux favorables à l'intégration. « Il est donc inexact de dire que les Blacks Muslims sont "racistes" ; je serais plutôt d'avis de les appeler "classistes"²³ », résume-t-il. Dans le même sens, soulignons que le drapeau de la NOI est constitué d'un croissant de lune et d'une étoile symbolisant l'islam encadré de quatre lettres L, J, E et I pour « Liberté, Justice, Égalité, Islam ».

L'attachement de Malcolm X aux Noirs les plus marginalisés dans un contexte national et international en transformation rapide le conduit à introduire de nouveaux thèmes et à prendre de nouvelles positions. Au niveau national, le mouvement contre la ségrégation dans les transports, enclenché par le geste de Rosa Parks en décembre 1955 (voir chapitre 6), suscite de nouvelles luttes. Marches, *sit-in* et boycotts se multiplient. Mais alors que les suprémacistes blancs réagissent par la violence et le meurtre, la NOI, fidèle à son refus de l'action politique et son rejet de toute alliance avec le mouvement des droits civiques, reste spectatrice. Spécialiste du mouvement noir aux États-Unis, Ahmed Shawki voit dans cette passivité de la NOI face aux luttes concrètes, la véritable cause de la rupture de Malcolm X avec les Blacks Muslims. Il considère que les autres causes avancées pour expliquer cette rupture (envie et jalousie, découverte par Malcolm des relations adultères d'Elijah Muhammad) sont « sans doute vraies, [mais] il ne s'agissait que du symptôme d'une conception de la lutte des Noirs bien différente que Malcolm X était en train de développer²⁴ ». Ce dernier aborde lui-même, tout en la minimisant, cette divergence dans son autobiographie :

Ma seule déception, d'ailleurs mineure : j'étais persuadé que notre Nation serait encore plus utile au Noir américain si elle passait enfin aux actes. Je pensais, en mon for intérieur, que nous aurions intérêt à réviser notre politique de non-engagement [...]. On le disait de plus en plus dans les milieux noirs : "Les Musulmans parlent beaucoup, ça oui, mais ils ne font jamais rien, sauf quand on les embête personnellement." C'est que je circulais, plus que mes frères musulmans responsables, à l'extérieur de la Nation. La colère des masses noires pouvait éclater à tout moment. Et je craignais qu'un jour la Nation de l'Islam, si puissante qu'elle soit, ne se trouve isolée, coupée de l'avant-garde combattante²⁵.

Malcolm X sent la colère du peuple noir. Du fait de son origine sociale, il comprend mieux que d'autres l'état d'esprit des « masses noires » et sait que le mouvement des droits civiques est en train de faire céder une nouvelle digue de la soumission. Il espère encore convaincre la NOI de faire évoluer ses positions à l'égard des luttes qui se développent. Ainsi, il déclare au magazine *Life* du 31 mai 1963 qu'Elijah Muhammad « veut unir tous les hommes noirs américains, qu'ils soient musulmans, méthodistes ou catholiques. Il enseigne que nous ne pouvons pas nous offrir le luxe de différences économiques, religieuses ou politiques. Nous devons nous assembler en conseil si nous voulons obtenir notre liberté²⁶ ». Les positions ultérieures des Blacks Muslims attestent qu'il s'agit d'une opinion personnelle et non de la position officielle de l'organisation. Remettant publiquement en cause un des axes de l'identité de la NOI, Malcolm X s'oriente, précise Daniel Guérin, vers « une position de nationalisme noir pur et simple, sans contexte religieux²⁷ ».

La rupture avec la NOI libère la pensée politique de Malcolm X qui, de ce fait, gagne en cohérence. L'idée d'une coupure binaire séparation/intégration est une des premières idées que le militant remet en cause. Le 3 avril 1964, il appelle à participer de manière unitaire « aux campagnes d'inscription sur les listes électorales, aux grèves de loyer, aux boycotts des écoles²⁸ ». Quelques jours plus tard, le 8 avril, il analyse le débat séparation/intégration comme une divergence tactique au sein d'une même lutte pour l'égalité :

L'intégration n'est qu'une méthode utilisée par certains groupes pour obtenir la liberté, la justice, l'égalité et le respect dû à l'homme. La séparation n'est qu'une méthode utilisée par d'autres groupes pour obtenir la liberté, la justice, l'égalité et la dignité humaine²⁹.

Malcolm X ne renonce pas pour autant à la critique de l'intégration. Il radicalise même son discours en y insérant la thématique des intérêts matériels. Faisant référence à l'histoire de l'esclavage, il souligne ainsi en février 1965, dans un langage imagé qui fait la force de ses interventions, les intérêts divergents entre « deux types de nègres » :

Il y avait le vieux nègre domestique et le nègre de plantation. Le nègre domestique veillait toujours aux intérêts de son maître. Quand le nègre de plantation s'éloignait trop, il le rapportait au maître et on le renvoyait dans les champs. Le nègre domestique pouvait se le permettre car il vivait mieux, était mieux habillé et vivait dans une maison plus confortable. [...] Puis, il y avait les nègres des plantations qui habitaient dans des cabanes et n'avaient rien à perdre. Ils portaient les pires vêtements et mangeaient la pire nourriture. Ils vivaient en enfer. Ils goûtaient la morsure du fouet. [...] Aujourd'hui encore il y a les nègres domestiques et les nègres des plantations. Moi, je suis un nègre des plantations³⁰.

Le deuxième axe de rupture idéologique porte sur les liens entre politique et religion. « Nous ne mélangeons pas notre religion et notre politique – nous ne les mélangeons plus, explique-t-il en avril 1964. Nous gardons notre religion dans notre mosquée³¹. » Malcolm X reste profondément musulman mais

sépare désormais l'organisation des croyants pour leur foi, la Muslim Mosque, créée en mars 1964, et l'organisation politique de la lutte pour l'égalité (fondée quelque mois plus tard), l'Organisation de l'unité afro-américaine, qu'il définit comme « un mouvement non religieux »³².

Le troisième point de rupture porte sur la question de l'autodéfense. Les Blacks Muslims ont toujours été favorables au droit à l'autodéfense. L'argumentaire est cependant ancré dans la « loi du Talion ». Désormais, Malcolm continue de mettre en avant le droit à l'autodéfense mais avec un argumentaire politique. Trois mois après avoir quitté les Blacks Muslims, il formalise son analyse sur ce point :

Pour ce qui est de la non-violence, il est criminel d'apprendre à un homme à ne pas se défendre lorsqu'il est constamment en butte à des agressions violentes. [...] Dans les régions où les nôtres sont constamment victimes de violences et où le gouvernement semble ne pas pouvoir ou ne pas vouloir assurer leur protection, nous devons constituer des associations de tir que nous pourrions utiliser pour la défense de nos existences et de nos biens en cas de danger, comme ce fut le cas l'an dernier à Birmingham, à Plaquemine, en Louisiane, à Cambridge, dans le Maryland, et à Danville, en Virginie. Lorsque les nôtres sont mordus par des chiens, ils sont en droit d'abattre ces chiens. Nous devons être pacifiques et respecter les lois – mais le moment est venu, pour le Noir américain, de recourir à l'autodéfense chaque fois qu'il est victime d'une agression injuste et illégale³³.

Accusé, assez logiquement, d'être un partisan de la violence en janvier 1965, il précise : « Je ne suis pas partisan de la violence. Si nous pouvions faire reconnaître et respecter notre peuple par des moyens pacifiques, excellent. Tout le monde aimerait atteindre ses objectifs de manière pacifique. Mais je suis aussi réaliste³⁴. »

Le quatrième point de rupture porte sur l'objectif de la lutte. Malcolm X abandonne l'idée d'un État noir pour appeler à la révolution qui « renverse les systèmes » sociaux et politiques en précisant qu'« il n'est pas, sur cette terre, de système qui se soit montré plus corrompu, plus criminel que celui qui, en 1964, tient encore colonisés et réduits en esclavage vingt-deux millions d'Afro-Américains³⁵ ». L'objectif est désormais l'égalité.

Le 18 janvier 1965, un mois avant son assassinat, le militant précise honnêtement l'état de sa réflexion, confiant en particulier qu'il se sent à l'étroit dans le concept de nationalisme noir : « Vous remarquerez que je n'ai pas employé le terme depuis plusieurs mois. Mais j'aurai toujours beaucoup de mal à donner une définition précise de la philosophie d'ensemble que je crois nécessaire pour la libération du peuple noir dans ce pays³⁶. » Comme le souligne Daniel Guérin, au moment de son assassinat, Malcolm X « n'avait pas fini de trouver sa véritable voie. Il était en train d'approfondir et de réexaminer nombre de ses positions³⁷ ».

Assassinat d'un internationaliste

L'évolution rapide de la pensée de Malcolm X est incompréhensible si elle n'est pas resituée dans le contexte mondial de la période. Victoire de Diên Biên Phù en 1954, conférence de Bandung en 1955, victoire de Suez en 1956, indépendance du Ghana en 1957, conférence panafricaine d'Accra en 1958, indépendances africaines en 1960, victoire cubaine de la baie des Cochons en 1961, sont autant d'événements qui percutent les militants noirs et leur transmettent l'espoir d'émancipation qui caractérise les peuples colonisés pendant la période.

Ce contexte en général et les indépendances africaines en particulier font émerger chez les militants noirs états-uniens de nouvelles réflexions sur la problématique de la ségrégation et des inégalités. Parti des États-Unis vers l'Afrique pendant la première moitié du XX^e siècle, le souffle émancipateur semble désormais se diriger en sens inverse. Les indépendances contraignent en quelque sorte les Noirs états-uniens à reconsidérer leur propre situation. Les Blacks Muslims ne sont pas épargnés par ce mouvement. L'opposition aux interventions militaires des États-Unis n'est pas nouvelle pour la NOI. Pendant la Seconde Guerre mondiale, l'organisation stigmatise la « guerre de l'homme blanc » et appelle ses adeptes à la fraternisation avec les Japonais. La position est la même contre la guerre de Corée et contre l'intervention militaire française en Indochine. Le discours de la NOI n'intègre de nouveaux arguments qu'au contact des nouveaux pays indépendants et Malcolm X est un des acteurs essentiels de cette mutation.

En juillet 1959, Malcolm X se rend en tant qu'ambassadeur d'Elijah Muhammad en République arabe unie, en Arabie saoudite, au Soudan, au Nigéria et au Ghana pour préparer une prochaine tournée du « maître ». Malcolm en revient enthousiaste et les colonnes du *Muhammad Speaks* qu'il dirige deviennent la principale tribune aux États-Unis des mouvements de libération nationale africains. À l'occasion de l'Assemblée générale des Nations unies en septembre 1960, Malcolm rencontre à New York Lumumba, Nasser et Castro. La NOI dénonce l'intervention au Vietnam dès 1961 et soutient le Front national de libération du Vietnam. Elle est « une des toutes premières organisations à s'opposer à la guerre » et considère que « le conflit vietnamien ne fut jamais autre chose qu'une guerre raciste destinée à asservir un peuple de couleur »³⁸.

La position anticolonialiste de Malcolm est déjà affirmée depuis longtemps. Il est loin d'être isolé car une partie importante du mouvement noir compare déjà la ségrégation à la colonisation. Le pasteur Martin Luther King par exemple rencontre le président algérien Ben Bella en 1962 et les deux hommes tirent comme conclusion commune que « la colonisation et la ségrégation sont des cousins germains car leur fin commune est l'exploitation économique, la domination politique et la réduction de la personnalité humaine³⁹ ». Le pasteur utilise d'ailleurs le concept de « colonisation interne » pour décrire la ségrégation. En fait, les positions anticolonialistes de la NOI, sous l'impulsion de Malcolm X, ont un effet d'entraînement sur une partie

plus large du mouvement noir. Malcolm X considère en effet depuis plusieurs années « que la décolonisation est le travail à mener pour l'Amérique noire⁴⁰ ».

La rupture avec la NOI plonge Malcolm dans une véritable crise spirituelle. « La rupture avec les Blacks Muslims, commente George Breitman, a surpris Malcolm : il n'y était pas préparé, ni psychologiquement, ni idéologiquement, ni sur le plan de l'organisation⁴¹. » Une nouvelle fois, il est contraint de se « réinventer », pour reprendre l'expression de Manning Marable, un de ses principaux biographes⁴². Dans cette période de doute, il décide d'effectuer le pèlerinage à La Mecque (en avril-mai 1964), voyage qui a des conséquences importantes tant sur sa conception de la religion que sur sa vision du monde.

À son retour de voyage, il annonce sa conversion au sunnisme orthodoxe. Il se détourne ainsi de la version particulière de l'islam des Blacks Muslims (qui fusionne question noire et islam, affirme une hiérarchisation divine des « races », pose la couleur comme frontière, inscrit le combat dans une optique millénariste annoncée par le nouveau prophète Elijah Muhammad, etc.). Malcolm X accède ainsi à une pensée universaliste. Comme par le passé, cette mutation profonde se traduit par un changement de nom. Malcolm devient El Hadj Malik Shabbaz. Il reprend ainsi, en le transformant, un des surnoms (Malachi Shabazz) qu'il utilise depuis le début des années 1950 et avec lequel il signe certains articles et courriers. En plein pèlerinage, le militant afro-américain décrit dans un courrier daté du 20 avril 1964, l'effet de cette expérience spirituelle sur sa pensée :

J'ai pris ma nourriture à la même assiette que des hommes dont les yeux étaient du bleu le plus bleu, les cheveux du blond le plus blond, et la peau du blanc le plus blanc [...] et j'ai senti, dans les propos et les actes de ces musulmans « blancs », la même sincérité que je trouvais dans ceux des musulmans africains du Nigéria, du Soudan et du Ghana. Le véritable islam détruit le racisme, parce que les hommes et les femmes de toutes couleurs et de toutes races qui en acceptent les principes religieux et qui adorent le seul Dieu, Allah, acceptent du même coup automatiquement de se considérer comme frères et sœurs, sans se soucier des différences de couleur. Peut-être serez-vous fort surpris de trouver de tels propos sous ma plume, mais je me suis toujours efforcé de regarder les choses en face et d'admettre la réalité de la vie, telle qu'elle m'est dévoilée à travers les expériences et les connaissances nouvelles⁴³.

Le dernier verrou idéologique vers l'internationalisme saute au cours de ce pèlerinage. La nouvelle optique universaliste de Malcolm X le conduit logiquement à de nouvelles conclusions politiques : c'est dans le cadre général du combat contre un système politique, social et économique mondial, l'impérialisme, que sont désormais envisagés le nationalisme noir et la lutte pour l'égalité aux États-Unis.

Le pèlerinage est l'occasion pour Malcolm X d'effectuer un deuxième séjour sur le continent africain. Il en profite pour visiter l'Égypte, le Nigéria, le Ghana, le Maroc et l'Algérie. C'est un continent en pleine effervescence anti-impérialiste qu'il rencontre. Nasser, Nkrumah, Ben Bella sont engagés dans le projet d'une tricontinentale anti-impérialiste. La rencontre avec cette

Afrique en lutte approfondit le nouvel universalisme du militant états-unien en donnant à cet engagement une dimension concrète. C'est bien à partir d'une conviction musulmane d'une part et de la rencontre avec l'Afrique révolutionnaire d'autre part que Malcolm X s'éloigne des approches culturalistes des Blacks Muslims et s'oriente vers l'universalisme et l'internationalisme. « Le Coran, note-t-il dans un courrier écrit au Nigéria en 1964, fait au monde et au musulman une obligation de prendre le parti de ceux dont les droits humains sont violés, quelle que soit la conviction religieuse des victimes⁴⁴. »

Cette orientation se confirme lors d'un nouveau séjour en Afrique, de juillet à novembre 1964. Malcolm X en revient cette fois avec une nouvelle stratégie politique. Le combat pour l'égalité des Noirs états-uniens s'inscrit désormais plus fermement que jamais dans le mouvement mondial des opprimés. Les nouvelles nations indépendantes d'Afrique sont décrites comme des alliées pour internationaliser la question noire des États-Unis. En retour, le mouvement noir doit s'identifier aux luttes que mènent les opprimés sur toute la planète. Jusqu'alors balbutiant, l'internationalisme de Malcolm X apparaît désormais pleinement réfléchi.

Dans deux discours tenus le même jour, le 20 décembre 1964, il tire publiquement les leçons de son séjour africain. Dans le premier, le tribun insiste sur la nécessaire radicalité du combat politique. Faisant référence aux violences racistes qui se sont déroulées quelque temps plus tôt dans le Mississippi, en Alabama, en Georgie et à Harlem, il s'exclame : « Ce qu'il nous faut là-bas, c'est un mouvement Mau Mau. » Bien qu'il ait une connaissance approximative des Mau Mau (voir chapitre 3), ce qui l'intéresse manifestement, ce sont les vertus de la « colère » dans le processus d'émancipation :

J'ai remarqué que, dans les régions où l'indépendance avait été obtenue, quelqu'un s'était mis en colère. Dans les régions qui n'étaient pas encore indépendantes, personne n'était en colère ; les gens étaient tristes : ils restaient à parler de leur malheur, mais ils n'étaient pas fous de rage⁴⁵.

Dans sa seconde intervention, Malcolm X expose des positions qu'il qualifie d'internationaliste et de socialiste. Pour lui, l'erreur du mouvement noir par le passé est d'avoir sous-estimé les liens avec les autres peuples en lutte. En raison du système capitaliste, il existe pourtant une communauté d'oppression, explique-t-il, ajoutant que les interventions impérialistes dans les pays dominés ont un fondement économique, comme cela est manifeste dans le riche Congo. Dès lors, c'est une révolution mondiale regroupant l'Afrique, l'Asie, le monde arabe et l'Amérique latine qu'il s'agit de mettre en branle. Deux ans avant la mise en place de la Tricontinentale (voir chapitre 10), le vocabulaire de Malcolm X est encore hésitant mais l'internationalisme révolutionnaire constitue désormais le socle de sa réflexion :

À force de manœuvres, on nous a fait abandonner une position dans laquelle nous étions en mesure de comprendre comment notre lutte s'intègre à l'ensemble. [...] Je vous dis tout cela parce qu'il faut que nous comprenions, vous et moi, quelle est l'importance de l'enjeu. Vous ne pouvez comprendre ce qui se passe dans le Mississippi si vous ne comprenez pas ce qui se passe au Congo. [...] Mississippi, Congo, c'est la même chose. Les mêmes intérêts y sont en jeu. On y trouve les mêmes camps, les mêmes complots s'y trament. [...] Si vous comprenez le motif de cette révolution mondiale, ce qui pousse l'Africain et ce qui pousse l'Asiatique, vous serez vous aussi entraînés dans le même sens⁴⁶.

Le vocabulaire anti-impérialiste, internationaliste et même socialiste qu'utilise Malcolm X à la fin de sa vie a donné lieu à diverses interprétations. Ses engagements concrets, eux, ne laissent que peu de doutes sur ses nouvelles convictions. Certains de ses biographes signalent que, dans la période qui précède immédiatement son assassinat, Malcolm X s'était impliqué, de concert avec Che Guevara, dans la préparation du recrutement de volontaires noirs états-unis pour soutenir les résistants congolais⁴⁷...

La popularité croissante de Malcolm X, sa détermination à défendre concrètement ses choix politiques, ses liens avec les dirigeants anti-impérialistes et les milieux militants internationalistes en font un homme à abattre pour le pouvoir états-unien. L'auteur de la biographie la plus poussée de Malcolm X, Manning Marable, a apporté en 2011 de nouveaux éléments confortant la thèse d'une implication du FBI dans son élimination, le 21 février 1965⁴⁸. Son assassinat ne fait cependant pas disparaître le danger qu'il représente. L'anticolonialisme qu'il a fortement contribué à développer aux États-Unis se concrétise dans un mouvement puissant contre la guerre du Vietnam. L'internationalisme qu'il découvre à la fin de son existence trouve des héritiers dans le mouvement Black Panther, formé en 1966, qui proclame :

Nous ne combattons pas le racisme par le racisme. Nous combattons le racisme par la solidarité. Nous ne combattons pas le capitalisme exploiteur par le capitalisme noir. Nous combattons le capitalisme par le socialisme. Nous ne combattons pas l'impérialisme par un impérialisme plus grand. Nous combattons l'impérialisme par l'internationalisme prolétarien. [...] Nous croyons que notre combat est une lutte de classes et non pas une lutte raciale⁴⁹.

L'internationalisme de Malcolm X à la fin de sa vie est sans doute une des raisons premières de la décision de le liquider. Le film à succès réalisé par Spike Lee en 1992, comme l'autobiographie réalisée avec Alex Haley sur laquelle ce film s'appuie font le silence sur cette évolution essentielle de la pensée politique du leader noir, comme si cette dimension internationaliste le rendait encore corrosif des décennies après sa disparition. En supprimant cette dimension, on ne rend pourtant pas seulement Malcolm X soluble dans Hollywood, on efface une part essentielle de l'histoire : cet effort des peuples opprimés pour coordonner leurs luttes de libération. C'est à cet effort que Mehdi Ben Barka a consacré les dernières années de sa vie avant d'être lui aussi assassiné.

Mehdi Ben Barka

L'Afrique serait-elle l'Amérique latine de l'Europe ?

Mehdi BEN BARKA,
« L'Afrique au-delà de l'indépendance »,
décembre 1963.

Comme celui de Malcolm X, l'itinéraire de Ben Barka (1920-1965) est marqué par des évolutions rapides. Portée par l'actualité mondiale, sa pensée politique ne cesse de s'élargir, de s'étoffer, d'explorer les possibilités qu'offre la libération progressive des pays colonisés. Cette exploration géographique, politique et idéologique l'amène progressivement à ne plus penser dans le seul cadre de la nation marocaine mais dans le contexte maghrébin tout entier. Puis de réfléchir à l'insertion des luttes du Maghreb dans le cadre élargi du continent africain. Et, enfin, d'envisager l'Afrique dans une perspective internationaliste. C'est ce cheminement militant qui fait de lui la figure de proue et la cheville ouvrière de l'unité « tricontinentale », qui verra officiellement le jour en 1966. Cette position stratégique au cœur du combat anti-impérialiste, couplée à une intégrité intellectuelle à toute épreuve et à une détermination sans faille à défendre les dominés en font, à l'instar d'Um Nyobè, de Lumumba et de Malcolm X, un homme dangereux pour les puissants de ce monde.

« La dynamo du nouveau Maroc »

Comme la plupart des grandes figures des indépendances, Mehdi Ben Barka fait partie de cette toute petite minorité d'enfants des milieux populaires qui ont pu franchir les portes de l'école coloniale, traditionnellement réservée aux enfants des notables. Fils d'un petit épicier, le jeune Mehdi, entre à l'école à neuf ans en « faisant le pied de grue devant l'école des notables » suscitant l'attendrissement de la femme du directeur qui

« intercède en sa faveur auprès de son mari »¹. La trajectoire scolaire de Mehdi est celle d'un bon élève, souligne le spécialiste du Maroc Ignace Dalle : « Il est reçu premier au baccalauréat avec mention "Très bien" à une époque où le Maroc ne compte qu'une vingtaine de bacheliers par an². »

Le Maroc dans lequel Mehdi Ben Barka fait ses études est un protectorat depuis le 30 mars 1912. Le sultan Moulay Abd al-Hafid, confronté à la révolte populaire, a fait appel aux troupes françaises. « Délivré de son peuple, mais prisonnier de ses libérateurs », commente justement l'historien Germain Ayache, le sultan signe un traité de protectorat qui lui « laiss[e] son trône, mais à seule fin de donner apparence de légitimité au pouvoir absolu pris par la France dans le pays³ ». Le mouvement de protestation populaire qui éclate à Fès suite à la signature de l'accord est noyé dans le sang par l'armée française.

La résistance des tribus prend le relais de la révolte urbaine et s'inscrit dans la durée. Elle culmine dans l'insurrection du Rif menée par Abdelkrim Al-Khattabi qui proclame la République. Il faut « vingt-deux ans de guerre pour soumettre l'ensemble des tribus berbères à l'autorité du sultan désormais défendue par le protectorat », commente l'historien Pierre Vermeren⁴. Avec la fin de la « pacification » en 1934, c'est l'âge de la résistance rurale et tribale qui se clôt. Le temps du nationalisme moderne est venu, celui dans lequel l'adolescent Ben Barka s'engage.

Le catalyseur faisant émerger ce nouveau nationalisme est la réaction à l'ordonnance du 16 mai 1930 imposée par la France au jeune sultan Mohammed Ben Youssef. Ce décret, qualifié de « dahir berbère » par ses opposants, stipule dans son article 2 que pour les tribus berbères le droit coutumier s'applique pour les actions civiles, commerciales, mobilières ou immobilières et dans son article 6 que le droit pénal dépend, pour ces mêmes tribus, uniquement des juridictions françaises. Les deux tiers de la population du Maroc sont ainsi soustraits à la juridiction du sultan. L'unité juridique de la nation est brisée et le protectorat est vidé de ses derniers vestiges de souveraineté nationale.

Face à la volonté française de réduire le pouvoir de Mohammed Ben Youssef, le peuple marocain répond par un attachement enthousiaste au sultan, devenu, du fait des circonstances plus que de ses convictions, un symbole de résistance anticoloniale.

Le jeune Mehdi commence son activité militante dans ce contexte, alors qu'apparaissent les premières organisations nationalistes. « À l'âge de quatorze ans, il milite déjà dans le Comité d'action marocaine qui est le premier mouvement politique né dans le protectorat », rappelle l'universitaire Raymond Jean⁵. On le retrouve également, à dix-sept ans, membre du nouveau Parti national pour la réalisation des réformes (qui deviendra quelques années plus tard le parti de l'Istiqlal) fondé le 23 juillet 1937. Il en est « le plus jeune adhérent ». Le nouveau parti n'exige pas encore l'indépendance. Il affirme en revanche le caractère provisoire du protectorat.

En dépit du caractère modéré des revendications, le gouvernement du Front populaire dissout le parti, réprime ses cadres et déporte son dirigeant, Allal Al-Fassi, au Gabon.

Mehdi Ben Barka arrive à Alger en 1940 pour y préparer une licence de mathématiques. Alger est alors devenue la capitale de la France libre mais aussi un bastion du Parti du peuple algérien (PPA), dirigé par Messali Hadj. Quand il revient au Maroc en 1942, son nationalisme s'est élargi à l'échelle nord-africaine. « Profondément imprégné par cette expérience [algérienne], rappelle la journaliste et écrivaine Zakya Daoud, il ne dissociera jamais l'avenir du Maroc de celui de l'ensemble du Maghreb, et spécialement de l'Algérie, qui était chère à son cœur⁶. »

Le 11 janvier 1944, un mois après la création du Parti de l'indépendance (Istiqlal), est publié *Le Manifeste de l'indépendance* dont Ben Barka est, à vingt-quatre ans, le plus jeune des soixante signataires. Le premier article du manifeste demande « l'indépendance du Maroc dans son intégrité territoriale sous l'égide de Sa Majesté Sidi Mohammed Ben Youssef – que Dieu le glorifie⁷ ». La répression est de nouveau la seule réponse de l'administration coloniale. De nombreux dirigeants du parti, dont Ben Barka, sont arrêtés pour « intelligence avec l'ennemi ».

Libéré de prison en mars 1945, Mehdi Ben Barka se retrouve dans un parti désorganisé. Il en devient rapidement le principal animateur. Dans la même période, il devient professeur de mathématiques au collège royal et, de ce fait, instructeur du prince héritier. Il est en effet le premier licencié en mathématiques du Maroc. Cette fonction lui permet d'assurer « la liaison entre le Palais et le parti » avec des relations que Zakya Daoud décrit comme « étroites mais ambiguës⁸ ». Le journaliste et historien Jean Lacouture résume la place politique prise par Ben Barka dès cette époque en le qualifiant de « dynamo du nouveau Maroc⁹ ». Le général Juin le considère pour sa part comme « l'ennemi n° 1 de la France¹⁰ ».

Les progrès rapides du mouvement nationaliste incitent le roi à clarifier ses positions indépendantistes. Dans son discours de Tanger, le 10 avril 1947, il réclame l'abolition du régime du protectorat et la mise en place d'un processus conduisant à l'indépendance. Il s'agit à la fois d'un refus explicite de l'Union française, d'une reconnaissance et d'un appui au mouvement national et d'une stratégie pour prendre la direction de ce mouvement. Universitaire spécialiste du Maghreb, Bernard Cubertafond décrit cette alliance entre deux forces dont les projets diffèrent :

Chaque côté a besoin de l'autre : le mouvement national voit la popularité croissante du roi et sa prudente mais progressive émancipation par rapport à un protecteur qui, en fait, est sorti du traité de 1912 pour en venir à l'administration directe ; le roi ne peut, sauf à se discréditer, se couper d'un mouvement nationaliste regroupant les forces vives de son pays et l'élite de sa jeunesse, et il a besoin de cette puissance de contestation pour imposer des évolutions à la France¹¹.

L'alliance que révèle le discours de Tanger entre le mouvement national et

le roi se poursuit dans les années qui suivent suscitant une répression coloniale grandissante. Ben Barka est assigné à résidence le 28 février 1951 ; le sultan est déposé le 20 août 1953 et exilé à Madagascar. Pour les Marocains, les deux hommes deviennent des symboles indissociables de l'indépendance.

Avec le déclenchement de l'insurrection armée en Algérie en 1954, la crainte d'un affrontement sur deux fronts pousse la France à chercher un compromis. La conférence d'Aix-les-Bains, fin août 1955, prévoit le retour du roi et l'« indépendance dans l'interdépendance ». Dans la même période est annoncée la constitution d'une Armée de libération du Maghreb (ALM) regroupant Algériens et Marocains, qui se concrétise par des opérations militaires dès septembre 1955. Le 3 octobre 1955, un communiqué militaire est rendu public lors d'une conférence de presse tenue par Allal Al Fassi pour l'Armée de libération marocaine et par Mohamed Khider pour le FLN algérien. Il annonce la création d'un « commandement unifié » d'une « Armée de libération du Maghreb arabe » et avance comme objectif : « La réalisation totale de l'indépendance pour les pays du Maghreb arabe et le retour du sultan légitime du Maroc sur son trône à Rabah¹². » Pour mieux sauvegarder la colonie algérienne, Paris accélère l'indépendance marocaine. Le 16 novembre, le sultan exilé rentre au pays accueilli par une foule en liesse.

Ben Barka est un des acteurs clés du retour du roi au Maroc et de l'accueil triomphal qui lui est réservé. Quelques années plus tard, alors que le roi sera devenu un relais de la stratégie néocoloniale française au Maroc, Ben Barka ne cachera pas son amertume : « C'est nous qui, en réalité, avons restauré le prestige de la monarchie¹³. » De même, tirant en 1962 un bilan autocritique des négociations d'Aix-les-Bains et du retour du roi, Ben Barka regrettera d'avoir présenté le « compromis d'Aix-les-Bains » comme une victoire totale sur le colonialisme. En commettant cette « faute », la vigilance s'est éteinte et la France a pu accroître l'isolement des nationalistes algériens d'une part et préparer la dépendance néocoloniale du Maroc :

Personne ne peut soutenir que la conjonction des deux mouvements de libération algérien et marocain, et la situation qui pouvait en résulter, n'a pas joué un rôle dans le brusque revirement de la politique française. De même que ce n'est pas un hasard qu'au moment précis où les militants commençaient – et ne faisaient que commencer – de saisir derrière le symbole, la signification de la lutte nationale, le pouvoir colonial a brusquement compris la portée effective du retour du roi. Il y a une coïncidence qui, à l'analyse, donne rétrospectivement à la politique coloniale une force que nous étions loin de soupçonner¹⁴.

« Le tracteur et l'esprit coopératif »

Avec plusieurs centaines de milliers d'adhérents au moment de l'indépendance, le parti nationaliste est la seule force politique importante à l'échelle du territoire. Pour le sultan, qui prend le titre de roi lors de son retour

sur le trône, le parti de l'Istiqlal est un acteur incontournable. Mais la réciproque est également vraie : disposant d'une aura de combattant pour l'indépendance, celui qui se fait désormais appeler Mohammed V est un symbole intouchable pour les nationalistes. Le discours commun est celui de l'unité nationale. De l'indépendance jusqu'au 20 mai 1960, date à laquelle Mohammed V s'octroie par un coup d'État les pleins pouvoirs, le parti de l'indépendance participe au gouvernement d'unité nationale.

Ben Barka pense qu'une monarchie constitutionnelle est possible et souhaitable. À son retour au pays, le roi annonce la mise en place immédiate d'une Assemblée nationale consultative, dont il confie à Ben Barka la présidence en novembre 1956, et promet l'élection prochaine d'une Assemblée constituante. Ben Barka tente de théoriser une limitation des pouvoirs royaux en s'appuyant sur le passé précolonial du Maroc. Selon lui, le sultan tenait dans le passé son pouvoir d'une délégation par la communauté avec des droits et des devoirs précis. « Avec le protectorat, précise-t-il en 1958, tout cela change. Le sultan, présenté comme un monarque absolu, se voit déléguer tous les pouvoirs, même ceux qui appartiennent à la communauté, comme le pouvoir législatif.¹⁵ » Sans se rendre compte qu'il cède à l'idéalisation du passé précolonial, Ben Barka entend renouer avec ce passé tout en le modernisant.

Sur le plan politique, il pense également que l'alliance entre la monarchie et les nationalistes, d'une part, et l'union des différentes classes sociales qui a caractérisé la lutte de libération nationale, d'autre part, peuvent perdurer au-delà de l'indépendance politique. Cette « unité nationale » est considérée comme un des moyens essentiels permettant au Maroc de sortir rapidement de la dépendance économique héritée de la colonisation.

Empli d'optimisme sur les possibilités du nouveau Maroc, le président de l'Assemblée (devenue « consultative ») s'investit sur tous les fronts. Estimant que « le parti a été créé pour accomplir une tâche sociale en même temps que la tâche politique qu'il a prise à son compte », il appelle inlassablement les militants à mener « des actions de secours » et à jouer « un rôle social » en construisant des crèches, des écoles, des orphelinats¹⁶. Et stigmatise ceux des cadres de son organisation qui conçoivent l'indépendance « comme des méchouis dont chacun voudrait un morceau¹⁷ ».

Avec la même énergie, Ben Barka s'investit dans de vastes opérations de « mobilisation populaire ». Dès l'été 1957, il est le maître d'œuvre de l'opération dite « route de l'unité » qui mobilise 12 000 jeunes originaires de toutes les régions du pays. En trois mois, ces jeunes construisent les soixante kilomètres de route reliant les anciennes zones espagnole et française dans une ambiance de mobilisation populaire qui n'est pas sans rappeler les initiatives de masse à la chinoise. Dans ce vaste chantier, les jeunes alternent travail de construction de la route, cours d'alphabétisation et de formation civique, lecture collective et apprentissage de métiers manuels, cinémas et entraînement militaire. « Les jeunes sont ensuite organisés dans les Bâtisseurs

de l'indépendance, rappelle Zakya Daoud, association qui devait faire émerger de nouveaux cadres de l'Istiqlal dans la perspective des élections communales et municipales, et lancent de retour dans leurs régions des chantiers similaires¹⁸ ».

L'opération « labour », à l'automne 1957, est conçue sur le même modèle avec pour objectif de convaincre les petits paysans d'enlever leurs clôtures pour permettre le passage d'un tracteur. Comme pour la route de l'unité, le projet s'inscrit à la fois dans le court terme et dans une perspective plus longue, ayant un résultat visible rapidement et enclenchant une transformation structurelle sur les plans économique, sociopolitique et culturel. Revenant sur cette opération en 1959, Ben Barka insiste sur le fait que « l'opération "labour" est un élément important du programme de modification des structures de nos campagnes. Elle apporte au système traditionnel de l'agriculture ancestrale un double avantage : le tracteur et l'esprit coopératif¹⁹ ».

La formule rappelle celle, fameuse, de Lénine définissant le communisme comme « les Soviets plus l'électricité », c'est-à-dire comme une politique ne séparant pas les questions sociale, économique et politique et articulant changement social et évolution technologique. Mais c'est l'inspiration chinoise qui est la plus évidente. Ben Barka s'est rendu en Chine en avril 1957 à la tête d'une délégation de l'assemblée consultative et en 1959 avec une délégation de son parti. Il en revient séduit par les mobilisations de masse et la réforme agraire. Il s'inspire également de l'exemple cubain. « Ce qui l'enthousiasme à Cuba, commente l'historien René Galissot, c'est l'alphabétisation dont il rêve pour le Maroc²⁰. » Les campagnes d'alphabétisation se multiplieront à son initiative.

Les illusions d'une lutte en vase clos

Ces mobilisations populaires permanentes ne sont pas appréciées par les grands propriétaires terriens qui voient avec crainte se développer les aspirations à la réforme agraire. Elles ne sont pas non plus du goût de la bourgeoisie marocaine qui s'inquiète de cette mise en mouvement des plus pauvres. L'inquiétude est d'autant plus grande que ce travail « par en bas » est relayé par l'action des ministres proches de Ben Barka. Abderrahim Bouabid, ministre de l'Économie à partir de 1956 puis également de l'Agriculture et vice-président du Conseil en 1958, tente de mettre en place une planification de l'économie. Il défend une politique d'industrialisation offensive, sort le Maroc de la zone franc et crée le dirham, et surtout veut imposer une réforme agraire. Avec un tel projet, impulsé par en haut et par en bas, les résistances, obstructions et sabotages provenant des grands propriétaires terriens, de la bourgeoisie marocaine, du Palais mais également de la partie conservatrice du

gouvernement et même de l'aile droite de l'Istiqlal, ne tardent pas.

La confrontation avec le Palais et l'aile droite du parti ne pouvait que déboucher sur la rupture. En juin 1959, alors que celle-ci n'est pas encore consommée, Ben Barka a pris conscience de l'éclatement inévitable du relatif consensus national qui avait marqué la période pré-indépendance. « Il ne s'agit pas, pour nous, précise-t-il, de faire cesser seulement l'exploitation née de la période du protectorat, mais aussi l'exploitation qui a pu exister de l'homme marocain par l'homme marocain²¹. »

L'abandon du mythe de l'unité nationale et la prise en compte des intérêts de classe se traduisent par la scission du parti et la création par son aile gauche, en novembre 1959, de l'Union nationale des forces populaires (UNFP). Le nouveau parti appelle entre autres à la « consolidation de l'indépendance », à « l'évacuation des forces étrangères et [à] la liquidation des séquelles du colonialisme sur le plan militaire, économique et technique », à une « réforme agraire, condition d'élévation du standard de vie des masses paysannes » et à « l'appui au peuple algérien qui combat pour sa libération »²². La rupture avec l'illusion unanimiste ne s'est pas déroulée simplement et brusquement. Elle fut douloureuse et progressive. Pendant cette période de transition, entre 1956 et 1960, Ben Barka reste sur une ligne de compromis visant à préserver l'unité nationale et l'alliance avec le Palais, quitte parfois à transiger sur les principes.

Deux épisodes illustrent bien cette attitude. Le premier se situe au lendemain de l'indépendance. Le dirigeant de la révolte du Rif des années 1920, Abdelkrim Al-Khattabi, appelle depuis Le Caire où il est réfugié, à la poursuite de la lutte armée jusqu'à la libération de l'ensemble du Maghreb. Une partie des membres de l'Armée de libération marocaine (ALM) s'indigne du maintien, prévu dans les accords d'Aix-les-Bains, des troupes françaises sur le territoire marocain alors que la France intensifie sa guerre en Algérie. La branche sud de cette armée décide la poursuite de la lutte armée. Ben Barka soutient alors la mise au pas de la résistance et cautionne la répression qui s'ensuit. Les toutes jeunes Forces armées royales (FAR) réduisent l'ALM au silence par la soumission ou par la violence.

Le second épisode est lié à la création de l'UNFP. Le chef du gouvernement, le socialiste Abdellah Ibrahim, soutient la nouvelle formation politique. Le Palais est furieux et exige du gouvernement la dissolution du Parti communiste marocain (PCM). Maurice Buttin, un des avocats du PCM qui sera ultérieurement celui de la famille Ben Barka, résume la position de ce dernier de la manière suivante :

Il sait que le pouvoir royal – Moulay Hassan – furieux de la création de l'UNFP entend « diviser pour régner », donc entraver l'action du gouvernement socialiste en le forçant à engager des poursuites contre le PCM. Dès lors, pour faciliter la tâche du gouvernement et pour ne pas lui infliger cette ignominie, Ben Barka, toujours pragmatique, demande aux dirigeants du PCM de saborder eux-mêmes leur parti ! Ceux-ci refusent cette proposition²³.

Un des dirigeants du PCM, Abdallah Saaf, avertit de manière prémonitoire : « Aujourd'hui les victimes, c'est nous, demain ce sera votre tour²⁴. »

Le 23 mai 1960, le roi renvoie le gouvernement Ibrahim et le remplace par un « gouvernement royal » dirigé par lui-même et par son fils Hassan, nommé vice-président. C'est tout simplement un coup d'État justifié par « le souci de sauvegarder la stabilité du pouvoir et l'unité de la nation²⁵ ». Le nouveau gouvernement enterre la réforme agraire, se rapproche de De Gaulle et commence à réprimer les militants de l'UNFP.

Tirant, deux ans plus tard le bilan de la période 1956-1960, où lui et ses partisans ont été associés au pouvoir, Mehdi Ben Barka précise :

Ai-je besoin de vous rappeler toutes les batailles que nous avons dû mener de 1956 à 1960, sans que le peuple n'en sache rien. Tout se passait dans les villas des bonzes du parti Istiqlal ou entre les murs d'un Palais, et rien ne transpirait. [...] Nous ne disions pas au peuple que tous les moyens d'appliquer nos projets nous échappaient. De telle manière qu'aujourd'hui certains osent dire que nous possédions de 1956 à 1960 tous les pouvoirs. Nous n'avions pas le pouvoir, voilà la vérité²⁶.

Le peuple marocain et les militants de l'Istiqlal ont été tout simplement écartés du débat. Ce fut l'« erreur mortelle » de la « lutte en vase clos », dira Ben Barka dans le même bilan.

Le « commis-voyageur de la révolution »

Pour des raisons de sécurité, Ben Barka s'exile une première fois à Paris de janvier 1960 à mai 1962. À l'issue de cet exil, c'est un Ben Barka plus déterminé que jamais qui rentre au pays pour participer au deuxième congrès de l'UNFP. Il est accueilli par une foule enthousiaste de plusieurs dizaines de milliers de personnes. Quelques jours avant le congrès, le 20 mai 1962, il exprime avec force son engagement internationaliste, engagement qui s'est affermi du fait des nombreuses rencontres qu'il a faites pendant son séjour à l'étranger : « Notre mouvement constitue une partie d'une lutte mondiale qui va de la Chine à Cuba²⁷. »

Populaire et radical, Ben Barka est plus que jamais la bête noire du Palais. Le 15 novembre 1962, il échappe à un attentat. Quelques mois plus tard, en juin 1963, au prétexte d'un soi-disant « complot » contre le roi, de nombreux militants de l'UNFP sont arrêtés. Le 16 juillet, c'est au tour des membres du Conseil national de l'UNFP d'être emprisonnés. Ben Barka, alors en visite en Égypte, décide de ne pas rentrer au Maroc. Lors du procès du « complot de juillet », il est condamné à mort par contumace avec onze autres dirigeants et militants de son parti.

Entre 1960 et 1965, Ben Barka devient une personnalité d'envergure internationale. Il profite de son exil pour tirer le bilan de son expérience

politique et consacre une grande énergie à décortiquer cette nouvelle phase de la domination que constitue le néocolonialisme. Pour Ben Barka, ce dernier n'est pas qu'un phénomène politique mais doit se comprendre dans le cadre des mutations du capitalisme occidental :

Cette orientation [néocoloniale] n'est pas un simple choix dans le domaine de la politique extérieure ; elle est l'expression d'un changement profond dans les structures du capitalisme occidental. Du moment qu'après la Seconde Guerre mondiale, l'Europe occidentale, par l'aide Marshall et une interpénétration de plus en plus grande avec l'économie américaine, s'est éloignée de la structure du XIX^e siècle, pour s'adapter au capitalisme américain, il était normal qu'elle adopte également les relations des États-Unis avec le monde ; en un mot qu'elle ait aussi son « Amérique latine »²⁸.

Les concepts sont empruntés à l'analyse marxiste, l'échelle de la réflexion est mondiale et la base de la résistance est tricontinentale. C'est en comprenant que l'indépendance réelle est impossible sans élargissement à l'échelon international de la solidarité des dominés que Ben Barka prend toute la mesure de l'importance de construire un front tricontinental.

Cette solidarité doit se matérialiser d'abord à l'échelle continentale. Ben Barka s'engage avec passion pour clarifier le débat sur l'unité africaine. À la veille de la conférence d'Addis-Abeba, prévue pour le mois de mai 1963, alors que Nkrumah s'apprête à défendre une unité immédiate et totale du continent et que d'autres chefs d'État, comme Senghor, soutiennent à l'inverse une union formelle sans contenu concret, Ben Barka projette de publier une revue théorique et politique africaine dont le premier numéro serait consacré à démontrer, « premièrement, que l'union politique est actuellement impossible à cause des séquelles du colonialisme traditionnel ; deuxièmement, que l'union est possible et essentielle dans le domaine économique par rapport à l'aide étrangère et au commerce²⁹ ». Il se démarque autant de l'idéalisme du leader ghanéen que du « réalisme » aux allures de sabotage que défendent les régimes néocoloniaux.

Être internationaliste, selon Ben Barka, c'est aussi refuser l'instrumentalisation du nationalisme à des fins impérialistes. Il dénonce les revendications territoriales du Maroc et l'agression militaire déclenchée par Mohammed V contre la toute jeune république algérienne en octobre 1963. Pour lui, cette « guerre des sables » s'inscrit dans la stratégie globale de l'impérialisme. Le régime algérien est, en effet, dans ces premières années de l'indépendance, un soutien à l'ensemble des mouvements de libération, du Cap-Vert à l'Afrique du Sud, du Congo à l'Angola. Alger est devenue, selon l'expression d'Amílcar Cabral, « La Mecque des révolutionnaires ». Outre Cabral lui-même, on y croise Che Guevara, Ben Barka, Nelson Mandela, Samora Machel, Malcolm X et bien d'autres. Alger est également le lieu de l'organisation d'une aide concrète aux militants révolutionnaires africains. Le 16 octobre 1963, il appelle à dénoncer l'agression marocaine qu'il considère être une « trahison [...] contre le Mouvement mondial de libération » :

Il est de mon devoir comme porte-parole de l'UNFP et interprète des aspirations des masses marocaines de proclamer ici que jamais le peuple marocain n'acceptera d'entrer en conflit armé avec son frère le peuple algérien. [...] Cet impérialisme n'accepte pas qu'échoue en Algérie son plan qui, ailleurs, lui a permis de dénaturer le pouvoir dans les pays nouvellement indépendants, en installant dans ces pays, derrière un paravent de soi-disant gouvernement national, l'instrument docile pour le maintien de la domination économique, militaire, technique et culturelle. C'est là, d'ailleurs, l'essence même du néocolonialisme³⁰.

Le passage de l'anticolonialisme à l'anti-impérialisme est désormais achevé dans la pensée politique de Ben Barka. On le voit à la deuxième Conférence des peuples africains, qui se tient à Tunis en janvier 1960, appeler à l'élargissement de la solidarité « à tous les mouvements de libération dans le monde, en particulier aux mouvements authentiquement progressistes en Occident³¹ ». Le rapport qu'il présente à cette conférence, intitulé « Caractéristiques des mouvements de libération en Afrique », est particulièrement remarqué « car c'est sans doute la première fois qu'un leader du tiers monde présente un exposé doctrinal aussi systématique et lucide sur les voies et les moyens d'une lutte réelle contre le sous-développement³² ».

Ben Barka fait si forte impression à Tunis qu'il est élu, quelques mois plus tard, à la deuxième Conférence de solidarité des peuples afro-asiatiques, qui se tient à Conakry en avril 1960, membre du comité directeur de l'Organisation de solidarité avec les peuples d'Asie et d'Afrique (OSPAA) créée en 1957. L'élargissement de l'OSPAA à l'Amérique latine est une décision de la réunion, à Gaza, de son comité exécutif de décembre 1961. Pendant plusieurs années, cette décision était « restée sous le boisseau à cause du conflit sino-soviétique », expliquera Ben Barka en 1965³³. C'est de nouveau son habileté tactique et son insistance sur la solidarité concrète qui permet au leader marocain de neutraliser les effets paralysants du conflit sino-soviétique sur les luttes anti-impérialistes au cours du cinquième Congrès de l'OSPAA qui se tient à Accra en mai 1965. Il relate lui-même les débats et les décisions de ce congrès de la manière suivante :

Nous craignons que ce congrès ne fût une autre occasion de voir prédominer le conflit sino-soviétique. [...] Nous avons réussi à renverser l'orientation du Congrès depuis le premier jour et à empêcher l'affrontement dont le mouvement révolutionnaire de libération ne pourrait tirer aucun bénéfice et ce, en constituant un bloc composé de mouvements de libération homogènes (Algérie, Guinée, Ghana, Mali, Tanzanie, République arabe unie, Maroc, Vietnam). [...] Nous avons réussi à faire que le Congrès concentre son attention sur les problèmes de l'heure : la lutte des peuples contre le colonialisme. [...] Au-delà des résolutions politiques qui vous sont parvenues à travers la délégation du Front, je voudrais enregistrer que le résultat le plus important est l'annonce de la réunion du Congrès de la Tricontinentale à La Havane en janvier 1966³⁴.

Le rôle unanimement reconnu de Ben Barka dans la décision d'élargir l'OSPAA à l'Amérique latine en constituant une Tricontinentale, lui vaut d'être élu président du comité préparatoire. À ce titre, il multiplie les déplacements pour éviter les revirements et consolider les acquis de la conférence d'Accra. On le retrouve en juillet à Pékin et à Moscou, en

septembre au Caire, en octobre à La Havane, à Conakry et à Beyrouth, etc. Il est devenu, selon l'expression de Jean Lacouture, le « commis voyageur de la révolution³⁵ ».

Et, pour Ben Barka, cette révolution est bien internationale. En septembre 1965, le comité préparatoire se réunit au Caire pour préciser les objectifs de la Tricontinentale. Les propositions du leader marocain sont adoptées : « aide aux mouvements de libération nationale – notamment au mouvement palestinien ; intensification des luttes, y compris armées, sur les trois continents ; soutien à Cuba ; liquidation des bases militaires étrangères ; opposition aux armes nucléaires, à l'apartheid et à la ségrégation raciale ». La finalité est la « libération totale », rappelle René Galissot avant de souligner que « c'est dans cet élan révolutionnaire de la Tricontinentale que se trouve la cause profonde de l'enlèvement et de l'assassinat de Ben Barka³⁶ ».

Le temps des assassinats

L'homme qui réussit à neutraliser les effets négatifs du conflit sino-soviétique sur la solidarité internationaliste, qui est légitime autant à Pékin qu'à Moscou, à Alger, Conakry ou Accra, est devenu un danger mortel pour l'impérialisme.

Le 29 octobre 1965, Ben Barka se rend à un rendez-vous avec le cinéaste Georges Franju organisé par le journaliste Philippe Bernier. L'objectif de la rencontre est la réalisation d'un film sur la décolonisation. C'est un piège. Devant la brasserie Lipp à Paris, deux policiers français le font monter dans un véhicule. On ne le reverra plus. Selon Ahmed Boukhari, ancien agent des services secrets marocains le corps torturé de Ben Barka aurait « été dissous dans une cuve remplie d'acide³⁷ ». Si la thèse est contestée, la volonté de faire disparaître le corps est avérée. Comme Lumumba, même mort, Ben Barka est source d'inquiétudes pour ses adversaires. Avec l'enlèvement et l'assassinat de Ben Barka, c'est l'élan internationaliste qu'il représente que les États-Unis, la France et le Maroc ont tenté d'enrayer.

La Tricontinentale se tient en rendant hommage au président de son comité d'organisation qui, souligne Fidel Castro, « avec sa constance et son travail personnel, a joué un rôle décisif dans l'organisation de cette première Conférence Tricontinentale³⁸ ». Les 612 délégués représentants 87 organisations des trois continents prennent des décisions à la hauteur des attentes du principal architecte de cette rencontre et ce, en dépit du conflit sino-soviétique qui ralentit considérablement les travaux et les décisions :

1) Appliquer les mesures en vue de rendre effective la lutte armée contre la « violence impérialiste »,

2) Promouvoir et coordonner la solidarité effective des mouvements de libération nationale,

3) Apporter une aide morale, politique et matérielle à ces mouvements, notamment à ceux qui luttent les armes à la main contre l'impérialisme, le colonialisme et le néocolonialisme,

4) Organiser une campagne constante contre la politique croissante d'agression impérialiste dans le monde³⁹.

Les années qui suivent la Tricontinentale voient se multiplier les assassinats de leaders progressistes et les coups d'État fomentés ou soutenus par les anciennes puissances coloniales et par les États-Unis. Parmi eux sont assassinés les deux autres secrétaires exécutifs du comité préparatoire de ce « premier Concile plénier des révolutionnaires et révoltés du tiers monde⁴⁰ » : Che Guevara en 1967 et Amílcar Cabral en 1973.

Amílcar Cabral

Ne pas avoir peur du peuple et l'amener à participer à toutes les décisions qui le concernent – telle est la condition fondamentale de la démocratie révolutionnaire que nous devons réaliser progressivement, en accord avec le développement de notre lutte et de notre vie.

Amílcar CABRAL, « Mettre en pratique les principes du Parti », 1964.

Parce qu'il a pleine conscience des erreurs commises par ceux qui l'ont précédé sur le chemin de la « révolution africaine », parce qu'il suit en pensée et en acte le chemin tracé par Frantz Fanon, parce qu'il est pleinement inscrit dans les luttes internationalistes du tournant des années 1960-1970, Amílcar Cabral (1924-1973) pourrait symboliser la fin de la première phase offensive du mouvement d'émancipation du continent africain. Au moment où se déclenche la lutte armée en Guinée « portugaise », en 1963, deux Afriques se côtoient : l'une prépare la Tricontinentale anti-impérialiste et l'autre s'enfonce dans la trahison des espoirs populaires. C'est dans ce contexte que se développe la pensée politique de Cabral, qui bénéficie d'un certain recul depuis les premières indépendances africaines. La force de cette pensée vient tout autant de son approche matérialiste et de sa méfiance à l'égard du dogmatisme que de l'attention qu'il porte à la pratique du pouvoir, telle qu'il l'expérimente dans les régions libérées de Guinée Bissau.

La réafricanisation des esprits

En 1953, au moment de quitter Lisbonne pour son Afrique natale après un séjour de plusieurs années consacré à des études d'agronomie, Cabral s'interroge sur le « rôle de l'étudiant africain ». Selon lui, la première tâche à entreprendre pour cette jeunesse instruite est ce qu'il appelle la « réafricanisation des esprits » :

Puisque nous savons que toute la politique colonialiste repose essentiellement sur le déracinement du natif, l'étudiant africain doit, à une certaine étape de son évolution intellectuelle, se retourner le plus possible vers son âme transfigurée. Voilà à notre avis la première condition de l'authenticité. L'Africain doit se sentir africain et s'exprimer comme tel¹.

Cette conviction théorique et politique est d'abord le fruit d'une expérience vécue. Né en 1924 à Bafatá, en Guinée portugaise, de parents originaires du Cap-Vert, Cabral appartient comme beaucoup de dirigeants nationalistes africains de sa génération, à la petite bourgeoisie de couleur. Son père, Juvenal Cabral, fils d'un propriétaire rural aisé, est instituteur. Sa mère, d'abord domestique, tient ensuite un petit commerce, « une des plus importantes aspirations pour les Africains de l'époque² ».

Les natifs du Cap-Vert comme ceux de toutes les îles de l'empire sont juridiquement des indigènes assimilés, c'est-à-dire disposant des mêmes droits que les Portugais. Malgré cette égalité formelle, la société cap-verdienne reste hiérarchisée selon la couleur. Juvenal Cabral lui-même ne subit pas sans agacement cette logique assimilationniste raciste et inégalitaire. Sur l'acte de naissance de son fils, le prénom est orthographié « Hamilcar » en référence au célèbre général carthaginois qui combattit l'Empire romain pendant les guerres puniques. Donner des prénoms d'Africains célèbres fait partie de ces petites résistances symboliques qui se déploient quand la domination coloniale semble encore invincible.

Né en Guinée, Cabral poursuit sa scolarité au Cap-Vert. Il y est le témoin de la terrible sécheresse de 1941 qui, suivie d'une interminable famine, se solde par la mort de près de 50 000 personnes entre 1941 et 1948 (plus du tiers de la population), dans l'indifférence totale des autorités portugaises. Ce n'est donc pas un lycéen naïf qui débarque au Portugal en 1945 pour y mener des études d'agronomie. Rapidement, et parce qu'il faut bien « se refaire une famille », comme le soulignera son futur compagnon d'armes, l'Angolais Mário de Andrade³, Cabral se rapproche des autres Africains présents à Lisbonne.

Ceux-ci se retrouvent en particulier à La Casa dos Estudantes do Imperio (CEI). Créée en 1933, cette institution a pour objectif d'aider – et de contrôler... – les étudiants originaires des colonies. Elle est un lieu où se rencontrent la plupart des futures figures nationalistes des colonies portugaises. Outre Mário de Andrade, Cabral y rencontre les Angolais Agostinho Neto et Viriato da Cruz, les Mozambicains Eduardo Mondlane et Marcelino dos Santos, la Santoméenne Alda do Espírito Santo et d'autres

moins connus. Ces étudiants, rappelle Eduardo Mondlane, établissent également des liens, « à travers le Club dos marítimos, avec des marins des colonies qui [viennent] fréquemment à Lisbonne⁴ ». Par leur intermédiaire, ils ont accès à la littérature interdite par l'*Estado Novo* d'Antonio de Oliveira Salazar que ces marins font entrer clandestinement au Portugal. De ce fait, c'est en portugais du Brésil que ces militants découvrent de nombreux ouvrages jugés « subversifs » par la dictature salazariste. À ces ouvrages s'ajoutent ceux qu'ils acquièrent auprès du Parti communiste portugais clandestin.

Bien vite, le groupe d'étudiants africains qui commence à se structurer et à s'accoutumer aux règles de l'action clandestine, se sent à l'étroit et mal à son aise dans cette CEI qui, en plus d'être étroitement surveillée par la police, accueille de surcroît les enfants de colons qui font leurs études à Lisbonne. En 1951, ils créent clandestinement le Centro de Estudos Africanos (CEA), avec pour objectif de promouvoir la culture des peuples noirs colonisés et de diffuser les créations artistiques africaines. C'est par le biais de ce centre qu'une relation est établie avec les courants parisiens de la « négritude ». En 1953, cinq membres du CEI contribuent ainsi au numéro spécial de la revue *Présence africaine* intitulé *Les Étudiant noirs parlent*. C'est dans ce numéro que Cabral, dans son article sur « Le rôle de l'étudiant africain », appelle à la « réafricanisation des esprits »⁵.

Villes et campagnes

Cohérent avec cette aspiration, le retour de Cabral en Afrique est un choix politique autant qu'un choix de vie. Il renonce à un poste de chercheur à la station agronomique de Lisbonne pour un emploi d'ingénieur de deuxième classe en Guinée. Il théoriserait plus tard ce renoncement personnel aux avantages matériels dans l'une de ses thèses les plus célèbres, celle du « suicide de classe » de la petite bourgeoisie.

En attendant, son expérience au sein des services de l'exploitation agricole et forestière, où il est chargé du recensement agricole, lui permet de sillonner la Guinée, pendant deux ans, et d'observer le fonctionnement sociopolitique des populations locales. Grâce à ce travail d'observation et à l'abondante documentation à laquelle il a accès, Cabral peut étudier les positions des différentes composantes de la société guinéenne à l'égard des forces coloniales. Ces matériaux s'ajoutent à ceux recueillis sur le Cap-Vert au cours d'un travail de recherche effectué pendant ses études d'agronomie. Au sortir du recensement, il est profondément imprégné de la réalité et de la diversité du pays et de ses habitants. Ces observations lui permettront plus tard de proposer une analyse subtile des sociétés guinéenne et cap-verdienne et d'élaborer une stratégie de lutte adaptée à la réalité concrète.

Les préoccupations de Cabral sont en effet concrètes : il est rentré au pays pour organiser un mouvement nationaliste. Dès 1954, il tente de créer une association sociale, culturelle et sportive à Bissau, capitale de la Guinée portugaise. L'administration coloniale ne s'y trompe pas : elle rejette la demande de création de l'association et oblige Cabral à quitter le territoire guinéen (où il n'est autorisé à revenir qu'une fois par an). Il est de nouveau contraint à l'exil à Lisbonne. Pendant les quatre années qui suivent, de 1954 à 1958, il travaille pour plusieurs compagnies agricoles, ce qui lui permet de faire de longues missions en Angola et d'en profiter pour renouer avec ses connaissances angolaises. « Il n'y a [...] pas de preuve qu'Amílcar Cabral ait participé à la fondation du MPLA en Angola, précise un de ses biographes, Patrick Chabal, mais disons qu'il était en Angola, en contact avec les nationalistes angolais, à l'époque où le MPLA est censé avoir été fondé⁶. »

Hors de Guinée, Cabral ne peut pas participer, en 1955, à la création de la première organisation nationaliste guinéenne, le Mouvement pour l'indépendance nationale de la Guinée (MING). Initiée par Rafael Barbosa, l'expérience du MING, rapidement dissous, est éphémère. Lors de son séjour annuel en Guinée, en septembre 1956, Cabral est en revanche à l'initiative, avec cinq autres militants, de la création du Parti africain pour l'indépendance de la Guinée et des îles du Cap-Vert (PAIGC) dont il est désigné secrétaire général. De façon particulièrement originale pour l'époque, la nouvelle organisation inclut d'emblée à la fois le Cap-Vert et la Guinée dans sa lutte, produisant ainsi une situation de combat binational unique en Afrique. De façon nettement moins innovante en revanche, le nouveau parti concentre son action sur les villes, à la recherche de ce « prolétariat » voué, selon l'orthodoxie marxiste, à diriger la lutte. Mais, dans un pays où la classe ouvrière est quasi inexistante, cette approche dogmatique ne peut mener qu'à une impasse. L'historien britannique Basil Davidson précise ainsi dans son livre – publié à Londres en 1969, traduit en français la même année et préfacé par Cabral lui-même – que le PAIGC ne comptait, trois ans après sa création, qu'« une cinquantaine de membres actifs, mais presque tous à Bissau. Peu d'entre eux devaient avoir des liens étroits avec les villages⁷ ».

Il faut attendre un événement tragique pour que la stratégie évolue. Initiée par le PAIGC, une manifestation des travailleurs du port de Bissau se solde, le 3 août 1959, par un massacre sur les docks de Pidjiguiti. Cinquante dockers sont tués par les forces de l'ordre portugaises, et on dénombre plus de cent blessés. Ce drame constitue, selon Jean Ziegler, « un tournant de la réflexion et de la stratégie des nationalistes révolutionnaires⁸ ». La conférence du parti qui se tient un mois plus tard pour tirer le bilan de la situation décide d'un changement radical d'orientation : le passage à la lutte armée et l'implantation dans les milieux ruraux. La méfiance à l'égard du dogmatisme et la nécessité d'un effort théorique ancré dans les réalités concrètes sont les deux leçons que tire le secrétaire général du massacre de Pidjiguiti.

Expériences locales...

Cabral reconnaît que la lecture de Lénine a contribué à la formation de sa pensée politique (Ben Barka le surnommait d'ailleurs le « Lénine africain »). Il retient en particulier du révolutionnaire russe la nécessité d'une « analyse concrète de chaque situation concrète⁹ ». Cette formule qu'il reprend à son compte s'adapte entièrement au travail auquel se livre Cabral après 1959. Intervenant au Caire en mars 1961 à la troisième Conférence des peuples africains, et tirant à cette occasion le bilan des indépendances acquises au cours de l'année précédente, il s'interroge sur la victoire du néocolonialisme dans plusieurs pays africains. Cet échec des mouvements progressistes est moins le signe d'une « crise de croissance » que d'une « crise de la connaissance », relève-t-il : trop de mouvements de libération sont coupés « de la réalité concrète » dans laquelle ils évoluent et négligent les « expériences locales » des populations qu'ils défendent¹⁰.

Ayant décidé d'implanter les forces nationalistes dans les campagnes après le massacre de 1959, Cabral met immédiatement en œuvre cet effort de « connaissance ». Il se replonge dans la masse de données recueillie au cours de ses études et à l'occasion du recensement. Quelque temps plus tard, il exposera les résultats de son travail dans le cadre d'un séminaire organisé par le Centre Frantz Fanon de Milan¹¹. À la différence de nombreux leaders africains qui se contentent de concepts larges comme « peuple » ou « masse laborieuse », souligne l'universitaire états-unien Ronald Chilcote¹², Cabral se penche sur « les divisions et les contradictions » pour comprendre *concrètement* ce « peuple » et ces « masses ». Prenant en compte les structures sociales des différents groupes ethniques qui cohabitent en Guinée rurale, mais aussi les contradictions d'intérêts qui les caractérisent, Cabral élabore une analyse fine du rapport de chacune des composantes (ethnique et sociale) au pouvoir colonial. Pour la Guinée urbaine, Cabral distingue les fonctionnaires, les salariés et les « déclassés ». Concernant les salariés, l'auteur précise qu'il prend « soin de ne pas les appeler prolétariat ou classe ouvrière ». Surtout, il mentionne une catégorie de « sans-classe » comptant de nombreux jeunes venant des campagnes et ayant gardé des liens avec elles. Une analyse spécifique aussi détaillée est faite pour les îles du Cap-Vert¹³.

L'analyse concrète de la situation concrète « a servi de base à notre lutte de libération », précise Cabral en introduction de son intervention de Milan¹⁴. Effectivement, la lutte armée déclenchée en 1963 a été précédée par quatre ans de préparation politique avec des militants, formés par Cabral lui-même, et des « sans-classe », qui ont aidé à la prise de contacts dans les campagnes. Ainsi, les premières bases ont été créées chez les Balante, qui apparaissent dans l'analyse sociale de Cabral comme le groupe le plus opposé au pouvoir colonial, pendant qu'un long travail de persuasion a été mené en direction des paysans des autres groupes décrits par Cabral comme les groupes sociaux le

plus exploités.

Si Cabral met toujours la théorie au service de la pratique, il dispose pour cela d'un meilleur recul sur les évolutions historiques en cours sur le continent africain. La décolonisation portugaise étant en retard sur les autres (voir chapitre 2), Cabral et ses camarades peuvent étudier les expériences, négatives ou positives, des premières indépendances et bénéficient de l'apport théorique et politique de ceux qui les ont précédés sur le chemin de la libération. Comme le souligne l'historien Achille Mbembe, Cabral a en particulier pris la mesure de l'importance des réflexions de Frantz Fanon :

Sans [ces] réflexions sur la nature de la paysannerie, le pouvoir des « masses » ou le potentiel révolutionnaire des classes *lumpen*, l'œuvre d'Amílcar Cabral n'aurait sans doute pas pris la forme qu'elle finira par prendre. Les trajectoires de la lutte armée contre le colonialisme portugais en Guinée Bissau, en Angola, au Zimbabwe et au Mozambique non plus¹⁵.

Mais la revendication d'un héritage ne signifie pas pour Cabral un mimétisme dogmatique. En témoigne le désaccord qui se fait jour entre Fanon, conseiller du GPRA, et les responsables nationalistes des colonies portugaises à propos de l'opportunité de déclencher la lutte armée. Rencontrant le psychiatre martiniquais au deuxième Congrès des écrivains et des artistes noirs, à Rome en 1959, Mario de Andrade rappelle la position de Fanon sur ce sujet : « Fanon était un immédiatiste, il ne faisait pas de quartiers, lui, à l'impérialisme. Il fallait ouvrir un front, immédiatement, en Angola et au Mozambique simultanément¹⁶. » Alors que Fanon propose une préparation militaire pour les militants des colonies portugaises, Cabral, en pleine réorientation stratégique depuis le massacre de Pidjiguiti, défend l'idée d'un long et patient travail politique auprès de la paysannerie comme étape préalable au déclenchement de la lutte armée. De fait, cette dernière n'est déclenchée qu'en 1963.

Ce travail gigantesque de « conscientisation » des paysans et de formation des militants ne s'est pas fait sans erreurs ni problèmes. Le premier congrès du PAIGC en 1964 à Cassaca, en « zone libérée », est en grande partie consacré à ces écueils. La première année de guérilla a en effet mis en évidence des tendances au militarisme et à l'ethnisme. Alors que l'armée portugaise, qui espère encore pouvoir vaincre militairement la résistance, met une pression permanente sur les partisans, certains combattants dérapent. « Des commandants d'unités de la guérilla d'origine balante avaient lâché des porcs dans les mosquées des villages fula », note par exemple Jean Ziegler¹⁷. Cabral se prononce pour que ces actes soient sanctionnés. Pour lui, la lutte est d'abord politique avant d'être militaire. Ce qu'il résume en une formule qu'il ne cessera de répéter : « Nous sommes des militants armés et non pas des militaires¹⁸. »

... pour une révolution (vraiment) mondiale

Outre sa volonté de toujours ancrer son action dans les situations concrètes, le besoin d'une théorie révolutionnaire est la seconde conviction de Cabral. Au cours de la première réunion de la Tricontinentale qui se tient en 1966 dans l'hôtel Habana Libre au cœur de la capitale cubaine, il entreprend d'expliquer l'importance de la théorie et comment celle-ci s'articule selon lui à la pratique révolutionnaire¹⁹. Car, relève-t-il, « s'il est vrai qu'une révolution peut échouer, même alimentée par des théories parfaitement conçues, personne n'a encore réalisé une révolution victorieuse sans théorie révolutionnaire. »

Sur de nombreuses questions, l'intervention de Cabral à La Havane, intitulée « L'arme de la théorie », avance des propositions nouvelles, qui ont toutes en commun d'appeler à l'émergence d'un savoir théorique et politique adapté aux réalités africaines. Ce faisant, c'est une petite révolution (dans la révolution) que propose celui que le journaliste Roger Faligot décrit comme la « star du Habana Libre²⁰ » : devant ce cénacle de marxistes venus des quatre coins du monde et qui l'acclament à tout rompre, le « Lénine africain » suggère ni plus ni moins que de revoir la théorie marxiste de la lutte des classes ! « Ceux qui affirment – et, à notre point de vue, avec raison – que la force motrice de l'histoire est la lutte de classes », explique finement Cabral, devraient peut-être « réviser cette assertion, afin de la préciser et de lui donner un champ d'application encore plus vaste » en s'intéressant aux « caractéristiques essentielles de certains peuples colonisés, c'est-à-dire dominés par l'impérialisme ».

Poursuivant son raisonnement, devant un public médusé, Cabral propose une périodisation de l'histoire de l'humanité qui, tout en restant cohérente avec l'analyse marxiste, tente de prendre en compte les réalités africaines. Se démarquant des analyses dogmatiques cherchant partout à identifier les « cinq phases » de l'histoire de l'humanité (le communisme primitif, l'esclavagisme, le féodalisme, le capitalisme, le socialisme), Cabral propose une analyse alternative qui non seulement ne distingue que trois étapes (une phase initiale « communautaire et pastorale » sans classes sociales, une phase caractérisée par l'existence de classes sociales et de lutte des classes et enfin, troisième phase, l'émergence de « sociétés socialistes et communistes »), mais qui postule en outre que ces trois « phases » peuvent être concomitantes, en particulier du fait de l'agression coloniale :

Au niveau de l'humanité ou d'une partie de l'humanité (groupes humains d'une même région, d'un ou plusieurs continents), ces trois phases (ou deux d'entre elles) peuvent être simultanées comme le prouve la réalité actuelle aussi bien que le passé. Ceci résulte du développement inégal des sociétés humaines, soit pour des raisons internes, soit par l'influence accélératrice ou retardatrice sur leur évolution d'un ou plusieurs facteurs extérieurs.

Proposant donc de réfléchir plus en profondeur à la notion de « classe » et au processus original de formation des antagonismes sociaux en Afrique précoloniale, le militant guinéen appelle ses camarades rassemblés au Habana Libre à une universalisation concrète de l'approche marxiste. Et c'est grâce à ce processus d'universalisation, condition *sine qua non* d'une authentique révolution à l'échelle mondiale, que le tiers monde retrouve enfin sa place dans l'« Histoire » :

Ce qui vient d'être dit permet de poser la question suivante : est-ce que l'Histoire commence seulement à partir du moment où se développent le phénomène « classe » et par conséquent la lutte de classes ? Répondre affirmativement reviendrait à situer hors de l'Histoire toute la période de vie des groupes humains qui va de la découverte de la chasse et, postérieurement, de l'agriculture nomade et sédentaire, à la création des troupeaux et à l'appropriation privée de la terre. Ce serait aussi alors – et nous nous refusons à l'accepter – considérer que plusieurs groupes humains d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine vivaient sans histoire, ou en dehors de l'Histoire, au moment où ils furent soumis au joug de l'impérialisme.

Non seulement les sociétés colonisées ont une histoire précoloniale mais, précise Cabral, c'est justement la colonisation qui freine, détourne et atrophie l'histoire africaine en la rendant dépendante d'un facteur externe. La libération nationale ne peut plus se confondre avec l'indépendance formelle. Elle est « la reconquête de la personnalité historique de ce peuple, elle est son retour à l'histoire au moyen de la destruction de la domination impérialiste à laquelle il était soumis ». Toutes les classes sociales ne sont pas également intéressées à cette destruction qui « correspond nécessairement à une révolution ».

Si les délégués réunis à La Havane font un triomphe au révolutionnaire guinéen et à son « discours décoiffant », comme le note Roger Faligot, Cabral ne s'arrête pas en si bon chemin. Avec le franc-parler qui le caractérise, il insiste pour que la dénonciation rhétorique de l'« impérialisme » ne constitue pas l'alpha et l'oméga du combat révolutionnaire et pour que son auditoire prenne conscience de cet autre combat trop souvent négligé : « la lutte contre nos propres faiblesses ». « Notre expérience, insiste-t-il, nous enseigne que, dans le cadre général de la lutte quotidienne, quelles que soient les difficultés créées par l'ennemi, cette lutte contre nous-mêmes est la plus difficile, aussi bien au moment présent que dans l'avenir de nos peuples. » C'est dans le cadre de cette lutte que Cabral livre, devant un auditoire qui, comme lui, n'est pas issu majoritairement des milieux les plus défavorisés des pays dominés, sa théorie du « suicide » de classe.

Le suicide de la petite bourgeoisie

Pour bien comprendre cette théorie qui a fait couler beaucoup d'encre, sans

doute faut-il préciser, avec l'historien Yves Benot, ce que Cabral entend par « petite bourgeoisie » : « La petite bourgeoisie dont parle Cabral à La Havane ne nous paraît pas être une classe, mais un groupe d'intellectuels qui doit se constituer en intelligentsia de la classe ouvrière en formation²¹. » Nous ne sommes pas loin de la notion d'intellectuel organique développée par Antonio Gramsci. Peut-être faut-il aussi préciser que cette théorie n'est pas totalement neuve puisque de nombreux intellectuels, marxistes ou non, ont bien avant Cabral réfléchi sur ce thème.

À commencer par Frantz Fanon qui, dans *Les Damnés de la terre*, expliquait :

Dans un pays sous-développé une bourgeoisie nationale authentique doit se faire un devoir impérieux de trahir la vocation à laquelle elle était destinée, de se mettre à l'école du peuple, c'est-à-dire de mettre à la disposition du peuple le capital intellectuel et technique qu'elle a arraché lors de son passage dans les universités coloniales²².

Dialoguant donc avec Fanon, Cabral poursuit sa réflexion sur le rôle de cette « bourgeoisie nationale » qui sert presque toujours de canal d'influence dans les pays formellement indépendants et l'enrichit grâce à son expérience du « pouvoir » dans les zones libérées par les mouvements de libération luttant contre le colonialisme portugais. Les propos de Cabral à La Havane méritent d'être médités par toutes les « élites » qui prétendent parler et agir au nom du peuple :

Pour ne pas trahir ces objectifs, la petite bourgeoisie n'a qu'un seul chemin : renforcer sa conscience révolutionnaire, répudier les tentatives d'embourgeoisement et les sollicitations naturelles de sa mentalité de classe, s'identifier aux classes laborieuses, ne pas s'opposer au développement normal du processus de la révolution. Cela signifie que, pour remplir parfaitement le rôle qui lui revient dans la lutte de libération nationale, la petite bourgeoisie révolutionnaire doit être capable de se suicider comme classe pour ressusciter comme travailleur révolutionnaire, entièrement identifiée avec les aspirations les plus profondes du peuple auquel elle appartient. Cette alternative – trahir la révolution ou se suicider comme classe – constitue le choix de la petite bourgeoisie dans le cadre général de la libération nationale.

Préférant l'expression « petite bourgeoisie » à « bourgeoisie nationale », les propos de Cabral sont en quelque sorte plus précis et plus ambitieux que ceux de Fanon : ils ne décrivent pas seulement les catégories sociales qui collaborent avec les puissances impérialistes mais s'adressent aussi aux intellectuels qui se réclament de la révolution.

La thèse du « suicide » de classe de la petite bourgeoisie a donné lieu à de multiples commentaires et critiques. Universitaires états-uniens spécialistes de l'Afrique, David et Marina Ottaway la qualifient de « notion volontariste²³ », c'est-à-dire appelant prioritairement, de manière idéaliste, à la volonté des individus. D'autres auteurs invoquent le devenir de la Guinée et du Cap-Vert et plus largement de l'Afrique pour invalider sans nuance la thèse de Cabral. « Malgré Amílcar Cabral, on n'a encore jamais vu une bourgeoisie planifier son suicide », tranche abruptement l'historien Michel Cahen²⁴. Répondant à

ces critiques, Jay O'Brien remarque que, malgré une formulation ambiguë (« se suicider comme classe »), Cabral ne dit jamais que la révolution est dirigée par une *classe sociale* en tant que telle mais par des *individus* qui, comme lui-même et de nombreux autres révolutionnaires africains avant lui, sont issus du milieu petit-bourgeois mais dévoués aux intérêts du peuple²⁵. Car, comme toujours, Cabral ne cherche en aucune façon à faire de la théorie pour l'amour de l'abstraction : ses préoccupations restent concrètes. La théorie doit rester, au sens concret du terme, une « arme ».

La culture est une arme

On l'a dit, la crainte de Cabral est de voir la « petite bourgeoisie », toute révolutionnaire qu'elle puisse être, confisquer pour elle-même le pouvoir. Son insistance sur l'idéologie et la formation politique, et sur le rapport des militants avec les paysans dans les zones libérées par le PAIGC, vise à contrecarrer ce danger. Surtout, Cabral en appelle de manière matérialiste à organiser ces zones pour qu'elles puissent assurer un passage du pouvoir des militants du parti aux populations.

La réalité lui donne rapidement raison. Alors que les milieux paysans abandonnent progressivement leur méfiance initiale, les zones libérées s'étendent rapidement dans cette Guinée de moins en moins « portugaise ». Dès 1966, elles représentent 50 % du territoire et atteignent 70 % de celui-ci à partir de 1968. Ayant tiré le bilan des affrontements fratricides, au sein du FLN algérien, entre l'armée de l'extérieur et les maquisards de l'intérieur, le secrétaire général du PAIGC refuse toute idée de gouvernement en exil. C'est depuis les zones libérées elles-mêmes qu'il faut défendre, y compris sur la scène internationale, le droit à l'indépendance : « [La situation de la Guinée] est comparable à celle d'un État indépendant dont une partie du territoire national, notamment les centres urbains, est occupée par des forces militaires étrangères²⁶. »

La manière dont Cabral conçoit les « zones libérées » est indissociable d'un autre de ses apports théoriques : la culture comme arme. Ce n'est qu'après plusieurs années de vie dans les zones libérées qu'il entreprend d'en tirer des leçons théoriques. Il synthétise celles-ci dans deux contributions : « Libération nationale et culture » (1970)²⁷ et « La Culture et le combat pour l'indépendance » (1972)²⁸.

Dans le premier texte, Cabral commence sa théorisation en reprenant quelques idées-forces de Fanon. La violence totale du colonisateur, souligne-t-il après le psychiatre algéro-antillais, provoque inévitablement une résistance chez le colonisé. Cette résistance s'origine dans la volonté farouche des milieux populaires de préserver leur dignité individuelle et collective. Cette résistance que l'on peut qualifier de « culturelle » est la première défaite

du colonisateur :

La résistance culturelle du peuple africain n'a pas été détruite. Réprimée, persécutée, trahie par quelques catégories sociales compromises avec le colonialisme, la culture africaine, a survécu à toutes les tempêtes, réfugiée dans les villages, dans les forêts et dans l'esprit des générations victimes du colonialisme.

La résistance culturelle a un fondement matériel que la colonisation a justement pour projet de détruire ou de mettre à son service. C'est donc une définition matérialiste de la culture que propose Cabral :

La culture est, à chaque moment de la vie de la société (ouverte ou fermée), la résultante plus ou moins conscientisée des activités économiques et politiques, l'expression plus ou moins dynamique du type de relations prévalant au sein de cette société, d'une part entre l'homme (considéré individuellement ou collectivement) et la nature, et d'autre part, entre les groupes d'individus, les couches sociales ou les classes.

La culture a une histoire correspondant à l'évolution de cette base matérielle mais contribue aussi aux évolutions historiques. « Fruit de l'histoire, d'un peuple, remarque Cabral, la culture détermine en même temps l'histoire. » Cette approche permet au révolutionnaire guinéen de se démarquer des approches essentialistes de la culture africaine très en vogue en Afrique au tournant des années 1960-1970 sous la forme des discours sur l'« authenticité », le retour aux « sources » ou le « socialisme africain » (voir chapitre 3). La culture existe indépendamment de « la volonté des hommes, de la couleur de leur peau ou de la forme des yeux [...] ». On ne peut prétendre qu'existent des cultures continentales ou raciales ». Au sein d'un même continent ou d'une même société les cultures seront aussi diverses que le sont leurs bases matérielles et politiques^a.

Ayant souligné l'apport incontournable de la résistance culturelle dans le processus d'émancipation, Cabral en souligne ensuite les limites. La colonisation, rappelle-t-il, c'est aussi la confiscation de l'histoire. La culture qui a permis de maintenir la résistance à la colonisation a cessé en partie de se développer, de continuer son parcours historique, de poursuivre son mouvement. Cette approche fait une nouvelle fois écho aux propos de Fanon sur l'atrophie de la culture en situation coloniale. La reprise de l'initiative historique par la lutte de libération nationale doit en conséquence se traduire par une opération de choix entre ce qui est encore vivant dans la culture et ce qui est une simple trace du passé maintenue formellement pour s'opposer à la domination coloniale. C'est dire l'opposition de Cabral à toutes les approches culturalistes atemporelles, à savoir :

Les éloges sélectifs, l'exaltation systématique des vertus sans condamner les défauts ; l'acceptation aveugle des valeurs de la culture sans considération de ce qu'elle a ou peut avoir de négatif, de réactionnaire ou de régressif ; la confusion entre ce qui est l'expression d'une réalité historique objective et matérielle et ce qui semble une création de l'esprit ou le résultat d'une nature spécifique ; la liaison absurde des créations artistiques, qu'elles soient valables ou non, à de prétendues caractéristiques d'une race.

Il s'agit donc bien de reprendre la dynamique historique interrompue par la colonisation, y compris sur le plan de la culture. L'expulsion définitive de la domination qui, pour Cabral, est bien plus difficile que le départ physique du colonisateur suppose de remettre en marche la culture. Mais une telle entreprise ne peut pas se réaliser de manière idéaliste, elle suppose de transformer la vie concrète des hommes. On comprend dès lors l'obstination de Cabral à faire des zones libérées des lieux où se transforme la vie concrète, où s'expérimentent de nouveaux rapports sociaux, où se forge une nation :

La domination impérialiste étant la négation du processus historique de la société dominée [et] nécessairement de son processus culturel, la lutte de libération est avant tout un acte de culture. [...] La dynamique de la lutte exige la pratique de la démocratie, de la critique et de l'autocritique, la participation croissante des populations à la gestion de leur vie, l'alphabétisation, la création d'écoles et de services sanitaires, la formation de cadres issus des milieux paysans et ouvriers, et bien d'autres réalisations qui impliquent une véritable marche forcée de la société sur la route du progrès culturel. Cela montre que la lutte de libération n'est pas qu'un fait culturel, elle est aussi un facteur culturel.

Il ne nous est pas possible de savoir si Cabral a lu Gramsci mais cette approche de la culture converge avec le constat de ce dernier rappelant que « toute révolution a été précédée d'une intense activité de critique, de pénétration culturelle, d'imprégnation d'idées, s'exerçant sur des agrégats d'hommes au départ réfractaires²⁹ ».

Dans les zones libérées : faire la révolution en combattant

Dans l'esprit de Cabral, les zones libérées doivent être des lieux de transformation sociale sans attendre l'indépendance. Dans son approche matérialiste, il s'agit d'abord de faire l'expérience d'une autre vie matérielle. Le secrétaire général du PAIGC avertit les militants :

N'oubliez jamais que les hommes ne se battent pas pour des idées, pour des choses qui n'existent que dans la tête des individus. Les hommes se battent [pour des avantages matériels], afin de vivre mieux et en paix, de connaître le progrès et d'assurer l'avenir de leurs enfants. La libération nationale, la lutte contre le colonialisme, la construction de la paix et du progrès – l'indépendance – tout cela, ce sont des mots creux et sans signification pour le peuple s'ils ne sont pas traduits en termes de véritables améliorations dans ses conditions de vie. Cela ne sert à rien de libérer un pays si son peuple ne peut jouir des biens essentiels de la vie quotidienne³⁰.

Il s'agit également de mettre en place, dans ces zones, un fonctionnement politique permettant une transformation progressive des hommes et le transfert du pouvoir des « dirigeants » aux paysans. Plusieurs observateurs ont témoigné de l'organisation de ces zones et de l'effort d'y construire une organisation démocratique. Tous les domaines de la vie sociale sont

concernés, avec le souci constant d'impliquer les populations dans les prises de décision. Loin d'être seulement des bases pour le combat militaire, il s'agit donc de faire des zones libérées des anticipations de la vie future. De cette ambition découle la volonté d'inscrire l'action transformatrice dans le temps long, en faisant preuve de patience. « Nous devons lutter sans précipitation hasardeuse, lutter par étapes, développer la lutte progressivement, sans faire de grand bond », insiste l'agronome militant en prenant l'image de la graine qui doit prendre le temps nécessaire pour apporter fleurs et fruits.

Ayant sous les yeux le spectacle d'une Afrique largement maintenue sous le joug néocolonial, Cabral pense désormais qu'il faut « faire la révolution en combattant » car « nous ne luttons pas simplement pour mettre un drapeau dans notre pays et pour avoir un hymne » mais pour que :

... plus jamais nos peuples ne soient exploités, pas seulement par des impérialistes, pas seulement par les Européens, pas seulement par les gens de peau blanche, parce que nous ne confondons pas l'exploitation ou les facteurs d'exploitation avec la couleur de peau des hommes ; nous ne voulons plus d'exploitation chez nous, même pas par des Noirs³¹.

Ne pas se contenter d'une indépendance formelle, avoir comme ambition une libération sociale du continent dans une vision de lutte mondiale des dominés, se donner les moyens théoriques et pratiques pour y parvenir, telles sont les conclusions de l'évolution politique d'Amílcar Cabral qui, à bien des égards, prolonge celle de Frantz Fanon. Car, comme le souligne justement Edward Saïd, « Fanon et Cabral [...] n'ont pas seulement pensé la résistance et la décolonisation, mais aussi la libération³² ». Cela est inacceptable pour le système impérialiste dans sa globalité. Le 20 janvier 1973, Cabral est assassiné dans la banlieue de Conakry. Si toutes les circonstances du meurtre ne sont pas encore éclaircies, la police secrète portugaise en est incontestablement l'instigatrice et le système impérialiste, dans son ensemble, le bénéficiaire.

Notes du chapitre 13

a. Le panafricanisme de Cabral est cohérent avec cette conception matérialiste de la culture. En accord avec Fanon et en désaccord avec les premières positions de Nkrumah, il considère en 1965 que l'unité africaine ne peut se construire que progressivement et qu'elle est « un moyen et non pas un but » de l'émancipation. Comme Frantz Fanon, Cabral se démarque des appels culturalistes et incantatoires à l'unité africaine.

Thomas Sankara

Notre révolution au Burkina Faso est ouverte aux malheurs de tous les peuples. Elle s'inspire aussi de toutes les expériences des hommes depuis le premier souffle de l'humanité. Nous voulons être les héritiers de toutes les révolutions du monde, de toutes les luttes de libération des peuples du tiers monde.

Thomas SANKARA,
« La liberté se conquiert par la lutte »,
Discours à l'Assemblée générale des
Nations unies, 1984.

Dix ans après l'assassinat de Cabral, Thomas Sankara (1949-1987) devient à trente-trois ans le plus jeune président d'Afrique et même de la planète. La Haute-Volta est alors, avec le Malawi, le pays le plus pauvre du monde avec une espérance de vie atteignant à peine quarante ans. Surnommé par son peuple puis sur l'ensemble du continent le « président des enfants » ou le « président des pauvres »¹, Thomas Sankara doit faire face à un « basculement du monde » marqué, dans les années 1970 et 1980, par des bouleversements majeurs de l'économie mondiale (fluctuation des cours du pétrole, crise de la dette des pays du tiers monde, triomphe du néolibéralisme dans les pays occidentaux) et par l'émergence de nouvelles thématiques qui étaient loin, jusqu'à présent, d'être la priorité des révolutionnaires africains (remise en cause des notions de « développement » et de « croissance », de l'exploitation des écosystèmes, de la domination masculine...).

C'est avec les armes héritées de ses prédécesseurs que le jeune président, sans moyens financiers et isolé sur une scène continentale dominée par des régimes corrompus et compromis, tente de faire face à ces défis nouveaux. Il est difficile de dire aujourd'hui si l'expérience sankariste a été, ou non, une

réussite : en raison de son assassinat, en 1987, cette expérience originale fut certainement trop brève pour qu'on puisse aisément conclure sur ce point. Reste que son enthousiasme révolutionnaire, son charisme hors du commun et sa fin tragique ont fait de Thomas Sankara « un symbole et une référence politique majeurs pour toute l'Afrique² ».

Un militaire insoumis

Interrogé en 1985 par le journaliste Jean-Philippe Rapp sur les dirigeants africains, Sankara distingue ceux qui ont « une disponibilité mentale de condescendance » et ceux qui ont été amenés à « baigner au milieu du peuple »³. Il résume cette approche en février 1986 : « Karl Marx le disait, on ne pense ni aux mêmes choses ni de la même façon selon que l'on vit dans une chaumière ou dans un palais⁴. »

Né en décembre 1949 d'un père tirailleur, le jeune Thomas échappe à la pauvreté des « indigènes » de l'époque coloniale. Les affectations successives de son père, devenu infirmier-gendarme auxiliaire, dans plusieurs régions du pays, font cependant de lui un témoin de cette misère et des humiliations qui l'accompagnent⁵. Il racontera plus tard, par exemple, avoir vu des pères envoyés en prison parce que leur fils avait osé emprunter une bicyclette, véhicule réservé aux enfants des colons, ou parce que leur fille avait eu l'audace de cueillir des fruits, ce qui était interdit aux enfants africains. « Il y a des événements, des occasions qui constituent une rencontre, un rendez-vous avec le peuple, commentera-t-il en guise d'autoanalyse. Il faut les rechercher très loin dans le passé, dans le *background* de chacun. On ne décide pas de devenir un chef d'État, on décide d'en finir avec telle ou telle forme de brimades, de vexations, tel type d'exploitation, de domination. C'est tout⁶. »

L'enfance de Thomas Sankara est également très pieuse. Il reçoit une éducation catholique par son père qui, converti au christianisme, enseigne la catéchèse. Enfant de chœur assidu, le jeune homme est bientôt repéré par les missionnaires. Il fait partie des « Cœurs vaillants », un mouvement chrétien d'éducation populaire français s'adressant aux enfants de six à quinze ans. Il en hérite un respect pour la foi et pour les croyants qui ne le quittera jamais. Interrogé en 1986 sur les livres qu'il emporterait sur une île déserte, il répondra : *L'État et la Révolution* de Lénine, la Bible et le Coran. « Je considère que ces trois ouvrages constituent les trois courants de pensée les plus forts dans le monde où nous sommes, sauf en Asie peut-être », justifiera-t-il⁷.

L'enfance et l'adolescence de Sankara se déroulent donc sous le double signe de la caserne et de la mission. Ses projets professionnels en sont logiquement imprégnés. Après une scolarité primaire studieuse, il hésite entre

le séminaire et le lycée. Il décide finalement d'intégrer le Prytanée militaire du Kadiogo (PMK), dans la banlieue de Ouagadougou, où il entre en 1966, quelques mois après le renversement du premier président voltaïque, Maurice Yaméogo, au pouvoir depuis l'indépendance de 1960, et l'installation d'un régime militaire autoritaire à la tête du pays.

C'est à partir de cette époque que Thomas Sankara s'initie au marxisme et découvre l'anti-impérialisme. Le jeune homme, qui n'a alors que dix-sept ans, rencontre en effet un personnage étonnant : Adama Abdoulaye Touré⁸. Directeur des études au PMK, ce dernier milite en parallèle au sein de la section voltaïque du Parti africain de l'indépendance (PAI), formation qui se revendique du socialisme et se définit comme marxiste-léniniste. Comme le raconte le biographe de Sankara, Bruno Jaffré, Adama Touré anime un cercle anti-impérialiste clandestin que fréquentent assidûment le futur président du Burkina Faso et ses camarades :

Adama Touré leur parle du néocolonialisme qui oppresse leur pays, des mouvements de libération ailleurs en Afrique et dans le monde, des révolutions chinoise et soviétique, de l'impérialisme qu'il faut anéantir, du peuple en marche vers sa libération, le socialisme puis le communisme⁹.

L'attachement de Sankara à la formation politique date de cette période. Il ne cessera plus d'appeler les soldats et les officiers à lire et à se former. « Sans formation politique patriotique, prend-il coutume de dire, un militaire n'est qu'un criminel en puissance¹⁰. »

Ayant obtenu son bac en 1969, Sankara entame une formation de quatre ans d'officier à l'Académie militaire d'Antsirabé à Madagascar. Sur la « Grande Île », il est le témoin de la révolution de mai 1972 qui renverse le régime néocolonial de Philibert Tsiranana. L'action conjuguée de jeunes militaires et de militants syndicaux et politiques conduit à la chute du régime malgache, pourtant soutenu à bout de bras par Paris. Thomas Sankara restera fortement marqué par ce mouvement que les Malgaches appellent, de manière significative, la « deuxième indépendance ».

De retour au pays avec le grade de sous-lieutenant, fin 1973, Sankara est affecté à la formation des jeunes recrues. Il s'y fait remarquer par sa conception de la formation militaire dans laquelle il inclut un enseignement sur les droits et les devoirs du citoyen. Invité par ses supérieurs, le 22 août 1974, à donner une conférence sur le rôle des forces armées dans le « développement », il fustige – au grand dam de sa hiérarchie – l'« armée budgétivore » et l'« oisiveté des soldats »¹¹. Ou comment être à la fois militaire et insoumis...

Quelques mois plus tard, en décembre 1974, Sankara participe à la guerre qui oppose le Mali et la Haute-Volta à propos de la zone frontalière dite « Bande d'Agacher ». La percée militaire qu'il réalise avec ses soldats lui donne une renommée immédiate auprès des soldats mais aussi plus largement auprès du peuple. « Sankara entre dans la légende nationale comme héros »,

souligne un de ses préfociers David Gakunzi¹². Les faits d'armes lors de cette guerre ouvrent à Sankara les portes de la promotion militaire. En 1976, il est nommé à la direction du nouveau Centre national d'entraînement commando (CNEC) à Pô, à 150 km au sud de Ouagadougou, et se voit proposer en 1978 des stages de spécialisation dans les écoles de parachutisme de Rabah au Maroc et de Pau en France.

Près de vingt ans après l'indépendance, la Haute-Volta reste marquée par le marasme économique, les disettes et famines régulières, une dépendance totale vis-à-vis de l'ancienne puissance coloniale. La révolte gronde et Sankara partage ce sentiment de colère. Il profite de son séjour en France pour prendre contact avec les différentes tendances de la gauche africaine.

« Malheur à ceux qui bâillonnent le peuple »

En 1980, la Haute-Volta est l'objet d'un nouveau coup d'État, le troisième depuis l'indépendance. Lorsque le colonel Saye Zerbo prend le pouvoir le 25 novembre, à la suite d'une grève générale, et installe à la tête du pays un Comité militaire de redressement pour le progrès national (CMRPN), un facteur nouveau est néanmoins présent. De jeunes officiers issus des milieux populaires se sont clandestinement organisés autour de Thomas Sankara. Ils dénoncent par des tracts clandestins la hiérarchie militaire et appellent à un rapprochement entre l'armée et le peuple. Structurés depuis 1978 dans une organisation appelée « Arête » qui se donne pour objectif de contribuer à un changement révolutionnaire en Haute-Volta, ils considèrent que les conditions ne sont pas réunies pour un tel changement. Ils ne s'opposent pas au putsch mais n'y participent pas non plus. Ils se mettent en retrait.

Conscient de la popularité déjà forte de Sankara, le nouveau gouvernement tente de le neutraliser en le nommant capitaine, en février 1981, puis secrétaire d'État à l'Information, en septembre 1981. Sous la pression menaçante du nouveau pouvoir, Sankara cède pour une durée limitée : l'éphémère secrétaire d'État démissionnera huit mois plus tard, en avril 1982, estimant dans sa lettre de démission qu'il avait été « engagé à [son] corps défendant dans le régime¹³ ».

Au cours de ces quelques mois, le jeune secrétaire d'État détonne dans le gouvernement. Refusant de participer aux réceptions, il est surnommé le « ministre fantôme¹⁴ ». Il incite les journalistes à dénoncer les malversations, y compris celles qui touchent le plus haut sommet de l'État. Il se rend au Conseil des ministres à vélo pour se démarquer du luxe affiché par certains de ses collègues. Ce sont finalement l'interdiction du droit de grève, en novembre 1981, et l'appel syndical à une grève générale pour protester contre cette mesure, en avril 1982, qui conduisent le secrétaire d'État à démissionner. Il veut en outre que sa position soit connue par la population. Profitant de la

tendue à Ouagadougou, le 12 avril, d'une conférence des ministres africains portant sur le cinéma, il s'exclame en présence du chef de l'État et en direct sur les ondes de la radio nationale : « Malheur à ceux qui bâillonnent le peuple [...]. Il n'y a pas de cinéma sans liberté d'expression, et il n'y a pas de liberté d'expression sans liberté tout court¹⁵. » Ces quelques phrases assurent durablement la popularité de Sankara et inaugurent un style qui ne le quittera plus.

Une telle audace lui vaut d'être arrêté, dégradé et déporté loin de la capitale. S'appuyant sur le mécontentement produit par l'arrestation, le commandant Gabriel Somé Yorian prend le pouvoir le 7 novembre 1982. Les jeunes officiers regroupés autour de Sankara n'ont pas été à l'initiative du putsch, mais l'absence d'alternative à court terme les incite à le soutenir pour orienter les décisions dans le sens des intérêts populaires. Le poste de Premier ministre dans un nouveau Conseil de salut du peuple (CSP) est proposé à Sankara, qui l'accepte. Le nouveau pouvoir est cependant loin d'être uni. Il a un caractère hybride, analyse Pierre Englebert, qui distingue une « faction progressiste décidée à user du pouvoir auquel elle [est] contrainte de participer » et les autres tendances qui cherchent simplement à utiliser la popularité de Sankara¹⁶.

Le bicéphalisme qui caractérise le CSP apparaît rapidement au grand jour. Le 26 mars 1983, à l'occasion d'un meeting public, la foule découvre un leader parlant un langage simple et mobilisateur. Il dénonce tour à tour les ennemis du peuple qui sont « à l'intérieur comme à l'extérieur », la « fraction de la bourgeoisie qui s'enrichit malhonnêtement par la fraude », les « hommes politiques qui ne parcourent la campagne que lorsqu'il y a des élections ». Les propos de Sankara ne manquent pas de susciter l'enthousiasme du public :

Lorsque le peuple se met debout, l'impérialisme tremble. L'impérialisme qui nous regarde est inquiet. Il tremble. L'impérialisme se demande comment il pourra rompre le lien qui existe entre le CSP et le peuple. L'impérialisme tremble. Il tremble parce qu'il a peur. Il tremble parce qu'ici à Ouagadougou même, nous allons l'enterrer¹⁷.

Tel est le « style Sankara ». Sa pédagogie de l'exemple et ses formules directes s'adressent réellement aux petites gens. Contrastant avec ce style pédagogique et galvanisant, le discours du président du CSP Jean-Baptiste Ouedraogo, qui lui succède à la tribune, ne peut qu'apparaître fade et ennuyeux.

Le même scénario se reproduit avec les mêmes effets quelques semaines plus tard, le 14 mai 1983 à Bobo-Dioulasso, au sud-ouest du pays. Cette fois, c'est de l'avenir du processus révolutionnaire dont il est question. « Premier orateur, le chef de gouvernement déclarait qu'il n'y aurait pas de ralentissement du processus de changement, observe alors l'envoyé spécial du magazine *Afrique-Asie*. Vifs applaudissements des dizaines de milliers de participants qui scandaient son nom. Deuxième orateur, le chef de l'État prônait la pause. Silence de la foule qui n'attendit pas la fin du discours pour

désertent la place en hurlant “Sankara ! Sankara”¹⁸ ! »

Ces succès populaires du Premier ministre achèvent de convaincre l’aile conservatrice du régime de la nécessité de se débarrasser de l’encombrant capitaine. Le 17 mai, Sankara est arrêté. Les manifestations populaires soutenues par les organisations de gauche et les syndicats contraignent le pouvoir à le libérer. La crainte d’une élimination physique de Sankara et de ses alliés précipite les événements. Elle pousse un groupe composé de sous-officiers, de dirigeants d’organisations de gauche et de leaders syndicaux à tenter une prise du pouvoir. Lorsque la garnison insurgée de Pô, commandée par Blaise Compaoré, arrive à Ouagadougou le 4 août 1983, elle est accompagnée par une foule en liesse. Thomas Sankara annonce le soir même à la radio la destitution du pouvoir, la création d’un Conseil national de la révolution (CNR) et l’entrée en vigueur d’un couvre-feu. « Mais la population civile, heureuse de l’événement, ne peut se résoudre à regagner ses habitations, relate un journaliste d’*Afrique-Asie*. Elle préfère danser et chanter “Vive la révolution ! Vive Sankara”¹⁹ ! » Dans la foulée, Sankara est nommé chef de l’État par le CNR.

« Oser inventer l’avenir »

Rarement un coup d’État aura été aussi populaire et la légitimité de ses auteurs aussi forte. Le président tient cependant, dès sa première conférence de presse, le 21 août, à se démarquer de ce mode de prise du pouvoir :

Pour certains, il suffit d’avoir les armes, d’avoir avec soi quelques unités pour prendre le pouvoir. Chez d’autres, c’est une autre conviction qui prévaut. Le pouvoir doit être d’abord l’affaire d’un peuple conscient. Par conséquent, les armes ne constituaient qu’une solution ponctuelle, occasionnelle, complémentaire²⁰.

Malgré cette démarcation et en dépit de l’indéniable popularité de Sankara, aucune élection n’est organisée. Admirant manifestement le « modèle cubain » et bien conscient qu’en Afrique les élections sont trop souvent truquées (avec l’aide de l’« assistance technique » étrangère...), Sankara cherche avant toute chose à rassembler les organisations qui défendent les intérêts populaires. La composition du gouvernement, rendue publique le 24 août 1983, met en exergue cette volonté de regrouper toutes les forces politiques de la gauche radicale. On y retrouve des ministres membres du PAI et d’autres de l’Union de lutte communiste reconstruite (ULCR). Seul le Parti communiste révolutionnaire voltaïque (PCRV) refuse de participer au gouvernement. Il considère en effet que la révolution du 4 août « ne diffère guère des putschs militaires précédents²¹ ».

À côté de ce front des organisations de gauche, le président veut s’appuyer sur une auto-organisation à la base du peuple. Dès la déclaration radiodiffusée

du 4 août, Sankara appelle à la constitution de Comités de défense de la révolution (CDR), précisant bientôt que l'objectif de ces comités est « la destruction de la machine d'État néocoloniale » et l'organisation d'« une nouvelle machine capable de garantir la souveraineté du peuple »²². Conçus comme un outil de démocratie directe, les CDR sont dotés de pouvoirs importants tels que l'établissement des cartes d'identité, le recensement de la population ou encore la collecte des impôts. Dans le domaine judiciaire, les Tribunaux populaires de la révolution (TPR) sont instaurés dès octobre 1983 avec pour mission de juger « tous les crimes et délits commis par des fonctionnaires et agents préposés de l'État²³ ». Leurs juges sont majoritairement élus au sein des CDR. L'instruction comme les audiences sont publiques et retransmises en direct à la radio. Dans tous les domaines de la vie sociale, l'appel à l'auto-organisation des premiers concernés est une constante pendant les quatre années de l'expérience sankariste. Pour symboliser cette nouvelle étape ouverte par la révolution d'août, le pays est rebaptisé Burkina Faso, le pays des hommes intègres.

Dans le domaine économique, l'objectif est l'autosuffisance alimentaire de façon à ne plus dépendre des aides extérieures qui, selon son expression, « installent dans nos esprits [des] réflexes de mendiants ». Outre une importante réforme agraire, des campagnes multiples, allant de la diffusion de techniques de défrichage épargnant les arbres à l'enseignement des techniques de conservation des sols et de maîtrise des cultures pluviales, sont lancées. Alors qu'il importe encore 220 000 tonnes de céréales en 1984, le pays atteint, deux ans plus tard, son objectif de deux repas et de dix litres d'eau par jour et par personne²⁴. Quelques années plus tard, Jean Ziegler, ex-rapporteur spécial pour le droit à l'alimentation pour les Nations unies, décrira les réformes des Sankara comme un grand succès : « Il a vaincu la faim : il a fait que le Burkina, en quatre ans, est devenu alimentaires autosuffisant²⁵. »

Mais il ne suffit pas de produire localement, encore faut-il que les produits nationaux soient consommés. La même situation prévaut en ce qui concerne les productions non alimentaires. « Consommez burkinabé » et se « vêtir burkinabé » deviennent des mots d'ordre. Devoir d'exemplarité oblige, les fonctionnaires sont contraints de porter le Faso Dan Fani, un habit en cotonnade locale. Toutes ces initiatives sont prises en privilégiant le travail collectif. La population du quartier ou du village se retrouve pour effectuer gratuitement des travaux aussi divers que la construction d'écoles ou de dispensaires, l'arrachage des mauvaises herbes ou le nettoyage des rues. Le travail s'y réalise au son de chansons reprises collectivement dans un style qui n'est pas sans rappeler l'expérience chinoise. La même dynamique est mise en œuvre pour des campagnes plus ambitieuses comme l'aménagement de la « vallée de la Sourou » destiné à irriguer 41 000 hectares, la « vaccination commando » ayant pour objectif de vacciner 3 millions d'enfants en deux semaines ou encore l'« alphabétisation commando » visant à alphabétiser 35 000 paysans en cinquante jours. Avec des matériaux fournis par l'État et la

participation de l'armée, des volontaires des CDR de tout le pays sont regroupés pour mener à bien ces chantiers collectifs.

Ces mobilisations permanentes ne sont possibles qu'en réunissant deux conditions. La première est l'amélioration immédiate des conditions d'existence de la grande masse des paysans pauvres et des chômeurs des villes. Elle se traduit par des mesures telles que la suppression de l'impôt de capitation et de l'impôt sur le bétail ou encore la baisse des loyers de 50 % à 70 % en juin 1984 suivie d'une gratuité totale pour l'année 1985. La seconde condition à remplir est l'exemplarité des salariés de l'État. Elle se traduit dans des décisions telles que le remplacement du parc automobile, doté désormais de simples Renault 5, la suppression des voyages en classe affaires ou encore la baisse des salaires des ministres et des hauts fonctionnaires. Dans le même souci de combattre la corruption et de rester en lien avec le peuple, la dissolution annuelle du gouvernement est décidée pour « que soit rappelé à chacun qu'il est à un poste pour servir et qu'il doit permanemment se mettre en cause²⁶ ».

Pour Sankara, il n'y a pas de rupture entre lutte interne et lutte externe car « les classes parasitaires [...] sont et demeurent attachées par un cordon ombilical à l'impérialisme international²⁷ ». Dans son célèbre discours devant l'Assemblée générale des Nations unies, en octobre 1984, au cours duquel il utilise la célèbre formule « oser inventer l'avenir », le président du Burkina détaille sa conception de la lutte tricontinentale, fondée sur la communauté de « combat contre les mêmes trafiquants politiques, les mêmes exploiters économiques²⁸ », et se fait le porte-parole de tous les opprimés du monde :

Je parle au nom de ces milliers d'êtres qui sont de cultures différentes et qui bénéficient d'un statut à peine supérieur à celui d'un animal. Je souffre au nom des Indiens massacrés, écrasés, humiliés, et confinés depuis des siècles dans des réserves [...] Je parle au nom des femmes du monde entier, qui souffrent d'un système d'exploitation imposé par les mâles [...] Oui, je veux donc parler au nom de tous les « laissés-pour-compte » parce que je suis homme et rien de ce qui est humain ne m'est étranger²⁹.

De nouveaux combats : l'écologie, le féminisme, la dette

Se définissant, dans ce discours à l'ONU, comme l'héritier « de toutes les révolutions du monde », Sankara a tenté de tirer le bilan des contradictions, erreurs et limites des révolutions précédentes. En témoigne l'importance qu'il accorde à certaines questions jusque-là absentes ou sous-estimées dans les pensées et expériences africaines de libération.

« Je ne suis ici que l'humble porte-parole d'un peuple qui refuse de se regarder mourir pour avoir regardé passivement mourir son environnement naturel », annonce-t-il à la Conférence internationale sur l'arbre et la forêt de

Paris en 1986, ajoutant que « dix millions d'arbres ont été plantés dans le cadre d'un programme populaire de développement de quinze mois ». Il fait à cette occasion un premier bilan de l'entrée de l'écologie dans l'agenda politique burkinabé. « L'impérialisme est le pyromane de nos forêts et de nos savanes », commente-t-il pour expliquer cette nouvelle priorité en dépit de la pauvreté de son pays³⁰. Le bilan est en effet conséquent : mobilisation pour la lutte contre la désertification, campagnes pour la plantation d'arbres lors des fêtes familiales ou publiques et dans tous les programmes de construction de logements. Pour Sankara, l'écologie est également une question de « développement ». Le Burkina s'engage dans l'agro-écologie. Pierre Rabhi, le fondateur de cette approche qui se donne pour objectif l'autonomie alimentaire, témoignera plus tard du rôle avant-gardiste de Sankara dans ce domaine³¹. En avance sur son temps, Sankara explique que la préservation des écosystèmes est un problème global. Comme il le fait, en 1986, sur un plateau de télévision française, alors qu'il est interrogé sur la désertification dans son pays :

Nous estimons que la responsabilité de ce fléau n'incombe pas seulement à ces hommes et à ces femmes qui vivent au Burkina Faso mais également à tous ceux qui, loin de chez nous, provoquent de façon directe ou indirecte des perturbations climatiques et écologiques. [...] Oui, la lutte contre la désertification est un combat anti-impérialiste³².

L'égalité entre les sexes est la deuxième question jusque-là occultée, ou sous-estimée, dont Sankara s'empare de manière offensive. Il conçoit cette égalité comme une condition indispensable au développement du pays. Symboliquement, une « journée du marché au masculin » est ainsi instaurée pour sensibiliser au partage inégal des tâches ménagères. Sankara avance même l'idée d'un « salaire vital », c'est-à-dire le prélèvement à la source d'une partie du salaire de l'époux pour le reverser à son épouse. Mais en dépit de l'ambiance révolutionnaire, la société burkinabé reste dubitative. « La propagande autour du "salaire vital" suscit[e] bien des espoirs chez les femmes, souligne rétrospectivement l'homme politique belge et spécialiste de l'Afrique Ludo Martens. Mais finalement, ce mot d'ordre ne connaît même pas un début d'application³³. » Le président du Faso est conscient des limites du volontarisme sur une telle question que seule la mobilisation des femmes elles-mêmes peut faire avancer : « L'émancipation, tout comme la liberté, ne s'octroie pas, elle se conquiert. Et il incombe aux femmes elles-mêmes d'avancer leurs revendications et de se mobiliser pour les faire aboutir³⁴. »

L'analyse de la dette et l'appel à en refuser le paiement constituent le troisième grand apport spécifique de Sankara. La victoire du néolibéralisme aux États-Unis, au Royaume-Uni et bientôt dans tous les pays européens, au début des années 1980, a eu des répercussions immédiates sur les pays africains. La hausse des taux d'intérêt pour les emprunts de ces pays et la baisse du coût des matières premières se cumulent pour les étrangler financièrement et les contraindre à s'endetter toujours plus pour payer... leurs

dettes et ses intérêts. Cette « crise de la dette » qui frappe de plein fouet les pays dominés au cours des années 1980 sert de prétexte aux institutions financières internationales (FMI, Banque mondiale) pour imposer aux pays africains des plans de rigueur drastiques obligeant les gouvernements à abandonner toute politique sociale et à favoriser – à des conditions hyper-défavorables aux populations – l’implantation des multinationales prédatrices. Au sommet de l’OUA, en juillet 1987, le président du Faso lance devant ses homologues ébahis un mémorable discours qui restera dans l’histoire comme l’un des plus marquants manifestes contre les dettes injustes et illégitimes :

La dette s’analyse d’abord de par son origine. Les origines de la dette remontent aux origines du colonialisme. Ceux qui nous ont prêté de l’argent, ce sont eux qui nous ont colonisés. Ceux sont les mêmes qui géraient nos États et nos économies [...].

La dette, c’est encore le néocolonialisme ou les colonialistes se sont transformés en assistants techniques (en fait, nous devrions dire en « assassins techniques »). Et ce sont eux qui nous ont proposé des sources de financement [...]. On nous a présenté des dossiers et des montages financiers alléchants. Nous nous sommes endettés pour cinquante ans, soixante ans et même plus. C’est-à-dire que l’on nous a amenés à compromettre nos peuples pendant cinquante ans et plus.

La dette sous sa forme actuelle est une reconquête savamment organisée de l’Afrique, pour que sa croissance et son développement obéissent à des paliers, à des normes qui nous sont totalement étrangers. Faisant en sorte que chacun de nous devienne l’esclave financier, c’est-à-dire l’esclave tout court, de ceux qui ont eu l’opportunité, la ruse, la fourberie de placer des fonds chez nous avec l’obligation de rembourser. [...]

Nous ne pouvons pas rembourser la dette parce que nous n’avons pas de quoi payer. Nous ne pouvons pas payer la dette parce qu’au contraire les autres nous doivent ce que les plus grandes richesses ne pourront jamais payer, c’est-à-dire la dette de sang [...].

Quand nous disons que la dette ne saura être payée, ce n’est point que nous sommes contre la morale, la dignité, le respect de la parole. [C’est parce que] nous estimons que nous n’avons pas la même morale que les autres. Entre le riche et le pauvre, il n’y a pas la même morale³⁵.

Moins de trois mois après, Thomas Sankara est assassiné. Il avait prévu cette possibilité en soulignant à Addis-Abeba la nécessité d’un refus collectif du paiement de la dette « pour éviter que nous allions individuellement nous faire assassiner³⁶ ». Et de prophétiser : « Si le Burkina Faso tout seul refuse de payer la dette, je ne serai pas là à la prochaine conférence. »

« On peut tuer un homme mais pas des idées »

Sankara sait de quoi il est question lorsqu’il parle de la dette. L’expérience révolutionnaire du Burkina est menacée par les remboursements de cette dette, dont le poids est devenu insupportable alors que dans le même temps l’aide internationale chute de 25 % et l’aide bilatérale française passe de 88 millions à 19 millions de dollars entre 1982 et 1985³⁷.

Ce cadre de contrainte conduit, dès 1983, à une rigueur implacable que Sankara s’applique d’abord à lui-même et à ses proches. Le président du Faso

ne dispose que de deux outils pour améliorer les conditions matérielles d'existence des plus démunis et financer le développement autocentré. Le premier est la baisse des dépenses de fonctionnement des services publics. Le second est la mise à contribution des seuls contribuables qui ont un revenu stable, les salariés urbains et en particulier les fonctionnaires. La hausse des cotisations sociales et taxes diverses s'appliquant aux fonctionnaires est constante. Journaliste spécialiste du Burkina Faso, Pascal Labazée estime à 30 % la baisse du pouvoir d'achat des salaires urbains entre 1982 et 1987³⁸.

Petit à petit, les contradictions s'exacerbent entre les fonctionnaires et le pouvoir. Elles sont en outre entretenues par l'opposition. Le Syndicat national des enseignants africains de Haute-Volta (SNEAHV), dont plusieurs dirigeants sont membres du Front patriotique voltaïque, une organisation s'opposant au CNR se fait le porte-parole du mécontentement. L'arrestation, le 12 mars 1984, de quatre dirigeants de ce syndicat pour « complot contre la sûreté de l'État » entraîne un mot d'ordre de grève pour les 20 et 21 mars. Dès le lendemain, le ministre de la Défense annonce sur les ondes le licenciement des 1 380 enseignants grévistes. La Confédération syndicale burkinabé (CSB), proche du PAI, reste pour sa part plus longtemps fidèle au régime révolutionnaire. Mais, se montrant plus revendicative à partir de 1984, lorsque le PAI rompt avec le CNR, elle est à son tour confrontée à la répression. Son secrétaire général est arrêté, l'accusation d'« anarcho-syndicalisme » entre dans le discours officiel et le président du Faso perd ainsi un de ses alliés les plus anciens et les plus importants. Confronté à cette grave crise sociale, Sankara explique ainsi son dilemme :

Il y a un choix à faire. Ou bien nous cherchons à contenter les fonctionnaires – ils sont à peu près 25 000, disons 0,3 % de la population –, ou bien nous cherchons à nous occuper de tous ces autres qui ne peuvent même pas avoir un comprimé de nivaquine ou d'aspirine et qui meurent simplement quand ils sont malades³⁹.

Si l'on peut comprendre que la priorité de Sankara aille à la seconde catégorie, la question du rythme des changements est plus discutable. Pour évaluer ce rythme, il manque au président du Faso un outil de liaison politique permanent avec les différents secteurs sociaux des classes populaires. La division des organisations politiques de gauche les empêche de jouer cette fonction politique. Sankara ne ménage pas ses efforts pour les faire converger mais, comme il l'explique en 1984, il ne veut pas reproduire les erreurs d'autres expériences révolutionnaires africaines :

Nous pourrions, bien sûr, créer un parti tout de suite [...]. Mais nous ne tenons pas à calquer, à reproduire ici naïvement, et d'une manière plutôt burlesque, ce qui a pu se faire ailleurs. Ce que nous aimerions, c'est d'abord tirer profit des expériences des autres peuples. [...] Nous ne voulons pas qu'elle [l'organisation] s'impose de manière dictatoriale ou bureaucratique, comme cela a pu se passer ailleurs... Il faut qu'elle soit [...] l'émanation d'un désir populaire profond, d'un vœu réel, d'une exigence populaire⁴⁰.

Les CDR de leur côté ne peuvent pas non plus assurer cette fonction

politique. Ce sont les militaires qui héritent dès le début du secrétariat général des CDR. Le capitaine d'aviation Pierre Ouedraogo, « un des amis de Sankara issus du cercle politique de la première heure⁴¹ », est nommé secrétaire général national des CDR. Il impulse une logique du changement « par en haut » tendant ainsi à transformer ces structures censées être de « démocratie directe » en simple « courroie de transmission ». Plus grave, les CDR sont instrumentalisés au service de la lutte au sein du CNR. « Ainsi, résume Bruno Jaffré, les CDR ont incontestablement joué un rôle répressif en procédant à des arrestations arbitraires souvent sur ordre du secrétariat général des CDR. Ils ont aussi participé aux différentes offensives qui ont eu lieu contre les syndicats et servi de masse de manœuvre dans la sourde bataille que se livraient les différentes factions politiques pour le contrôle du pouvoir⁴². » Les interventions du président du Faso en avril 1986, lors de la première conférence nationale des CDR, soulignent son inquiétude sur les nombreuses dérives de ces organismes. Il y dénonce certains CDR qui « deviennent de véritables terreurs pour les directeurs », épingle ceux qui « arborent tout un arsenal d'armes » et utilisent la menace et condamne ceux qui « ont fait des choses exécrables » et qui « ont profité de la patrouille pour piller⁴³ ».

Dans de nombreux villages, les CDR ne jouent pas non plus le rôle prévu et leurs élus sont soit les notables traditionnels, soit des hommes à leur service. Analysant l'évolution du pouvoir local villageois dans l'Ouest burkinabé, le sociologue Alfred Schwartz conclut à la continuité réelle sous l'apparence du changement, c'est-à-dire « à une subordination de fait du pouvoir “révolutionnaire” au pouvoir coutumier⁴⁴ ».

L'ampleur des changements effectués, le rythme intensif avec lequel les réformes sont menées, l'importance des efforts demandés, les rancœurs que suscitent ces bouleversements et l'absence d'élections toujours inquiétante dans un pays qui se revendique du « peuple » tendent à se coaguler pour nourrir une opposition diffuse qui gagne en audience et à reléguer au second plan les améliorations pourtant palpables pour la grande majorité. Quelques mois avant son assassinat, Sankara semble pourtant avoir acquis une vision plus réaliste de la situation. Dans son discours célébrant le quatrième anniversaire de la révolution, le 4 août 1987, il appelle à une pause des réformes afin « de tirer les leçons et enseignements de notre action passée pour [...] nous engager davantage dans la lutte de façon organisée, plus scientifique et plus résolue⁴⁵ ». Sankara semble lui-même quelque peu dépassé par les événements, comme il le reconnaît avec humilité dans une interview télévisée : « Je me retrouve un peu comme un cycliste qui grimpe une pente raide et qui a, à gauche et à droite, deux précipices. [...] Pour rester moi-même, pour me sentir moi-même, je suis obligé de continuer dans cette lancée⁴⁶... »

Ces contradictions internes sont attentivement scrutées par les multiples adversaires extérieurs du régime sankariste. Du pouvoir malien, secoué par des agitations lycéennes et étudiantes en décembre 1985 et qui déclenche une

nouvelle guerre contre le Burkina dans cette période, à celui de la Côte-d'Ivoire qui accueille les opposants burkinabé, nombreux sont les dirigeants des pays limitrophes que gêne le bouillant président du Faso. La France, ancienne puissance coloniale, craint pour sa part ce dirigeant qui condamne ouvertement le franc CFA comme « une arme de la domination française » et la Francophonie comme « une stratégie néocolonialiste⁴⁷ ». Et qui, en plus de boycotter le sommet franco-africain de Lomé (novembre 1986), n'hésite pas à critiquer publiquement François Mitterrand. C'est le cas notamment lors de la visite officielle de ce dernier au Burkina Faso, en novembre 1986, lorsque Sankara critique, dans un style offensif qui rappelle le « non » de Sékou Touré à de Gaulle en 1958, la récente visite du président sud-africain Pieter Botha en France :

Nous n'avons pas compris comment des bandits comme [le guérillero angolais] Jonas Savimbi [et] des tueurs comme [le président sud-africain] Pieter Botha ont eu le droit de parcourir la France si belle et si propre. Ils l'ont tachée de leurs mains et de leurs pieds couverts de sang. Et tous ceux qui leur ont permis de poser ces actes en porteront l'entière responsabilité ici et ailleurs, aujourd'hui et toujours⁴⁸.

Certes, personne ne peut encore dire de manière certaine qui sont les commanditaires de l'assassinat de Sankara, le 15 octobre 1987, lors du coup d'État qui permet à Blaise Compaoré de prendre le pouvoir. En revanche, la question que Sankara lui-même posait à propos de l'assassinat du président mozambicain Samora Machel, décédé en octobre 1986 dans un accident d'avion, est pertinente dans son propre cas : « Pour savoir qui a tué Samora Machel, demandons-nous qui se réjouit et qui a intérêt à ce que Machel ait été tué⁴⁹. » On ne peut alors que constater que la mort de Sankara et la politique de « rectification » lancée par Compaoré ont permis au système « françafricain », qui n'a cessé de se reproduire depuis les indépendances de 1960 (voir chapitre 6), de reprendre la main sur un pays qui risquait, sous l'impulsion de son révolutionnaire chef d'État, d'emmener ses voisins sur les chemins de l'insoumission. Les causes qui ont fait émerger la révolution sankariste, à savoir l'oppression, l'exploitation et l'injustice, n'ayant pas disparu, il est peu probable que les principes que Sankara a tenté de mettre en pratique se perdent dans l'oubli. « On peut tuer un homme mais pas des idées », aimait-il lui-même à répéter.

Notes

Notes de l'introduction

1. Jacques JULLIARD, *Le Nouvel Observateur*, 5 juin 1978.
2. Pascal BRUCKNER, *Le Sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, Seuil, coll. « Point », Paris, 2002 [1983].
3. *Ibid.*, p. 246.
4. Yves MONTENAY (dir.), *Le Socialisme contre le tiers-monde*, Albin Michel, Paris, 1983.
5. Éric TOUSSAINT et Arnaud ZACHARIE, « La dette extérieure, mécanisme d'extraction des richesses », in Samir AMIN et François HOUTART (dir.), *Mondialisation des résistances. L'état des luttes 2002*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 219.
6. Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, Paris, 2010, p. 127.
7. Maria-Benedita BASTO et Jim COHEN, « Quelles possibilités pour les études postcoloniales en France », in Christine EYENE (dir.), *Diaspora : identité plurielle*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 78.
8. David MACEY, *Frantz Fanon. Une vie*, La Découverte, Paris, 2013, p. 49.
9. Robert J. C. YOUNG, *Postcolonialism. An historical introduction*, Blackwell, Oxford, 2001, p. 169.
10. Frantz FANON, *Pour la révolution africaine*, Maspero, Paris, 1964. Les œuvres de Frantz Fanon ont été publiées en un volume : Frantz FANON, *Œuvres*, La Découverte, Paris, 2011.

Notes du chapitre 1

1. Mohamed Chérif SAHLI, *Décoloniser l'histoire. Introduction à l'histoire du Maghreb*, Maspero, Paris, 1965, p. 135.
2. Voir sur cet aspect Kabolo Iko KABWITA, *Le Royaume Kongo et la mission catholique, 1750-1838. Du déclin à l'extinction*, Karthala, Paris, 2004. Ce livre est élaboré, entre autres, à partir des archives missionnaires portugaises et italiennes.
3. Yaya SY, *Les Légitimations de l'esclavage et de la colonisation des nègres*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 58.
4. Lawoetey-Pierre AJAVON, *Traite et esclavage des noirs. Quelle responsabilité africaine ?*, Menaibuc, Paris, 2005, p. 115.
5. *Ibid.*, p. 115.
6. Prosper MÉRIMÉE, *Tamango*, Magnard, Paris, 2001.
7. Alain ROMAN, *Saint-Malo au temps des négriers*, Karthala, Paris, 2001, p. 157.
8. Cité in Gaston MARTIN, *L'Ère des négriers (1714-1774) : Nantes au XVIII^e siècle*, Karthala, Paris, 1993, p. 111.
9. Jean MPISI, *Traite et esclavage des noirs, au nom du christianisme*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 124-125.
10. *Ibid.*, p. 124.
11. Aimé CÉSAIRE, *Toussaint-Louverture, la Révolution française et le problème colonial*, Présence africaine, Paris, 1981.
12. Alain YACOU, *La Longue Guerre des nègres marrons de Cuba, 1796-1851*, Karthala, Paris, 2009, p. 7.

13. Laënnec HURBON, *Interview à L'Humanité dimanche*, Hors-série, mai 2008.
14. Laënnec HURBON, *Dieu dans le vaudou haïtien*, Deschamps, Paris, 1987, p. 76.
15. Maryse CONDÉ, *La Civilisation du Bossale, La littérature orale à la Guadeloupe et à la Martinique*, L'Harmattan, Paris, 1978, p. 24.
16. François MICHEL, *La Campagne du Dahomey, 1893-1894. La reddition de Béhanzin*, L'Harmattan, Paris, 2001.
17. Tidiane N'DIAYE, *L'Empire de Chaka Zoulou*, L'Harmattan, Paris, 2002.
18. Georges MAZENOT, *Sur le passé de l'Afrique noire*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 368.
19. Naaman KESSOUS, *L'Islam, la nation et la politique*, in Guy DUGAS et alii, *Algérie, Vers le cinquantenaire de l'indépendance. Regards critiques*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 185.
20. Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, in *Œuvres, op. cit.*, p. 477.
21. Mostefa LACHERAF, *L'Algérie, nation et société*, S.N.E.D, Alger, 1978, p. 12.
22. Fidèle-Pierre NZÉ-NGUEMA, *L'État au Gabon de 1929 à 1990*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 44.
23. Amadou Hampâté BÂ, *Amkoullel, l'enfant peul. Mémoires*, Actes Sud, Paris, 1991, p. 184.
24. Hamid AÏT AMARA, *L'Agriculture africaine en crise dans ses rapports à l'État colonial*, L'Harmattan, Paris, p. 73.
25. Georges MAZENOT, *Sur le passé de l'Afrique noire*, L'Harmattan, Paris, 1996, p. 358.
26. Charles-Robert AGERON, « Fiscalité française et contribuables musulmans dans le Constantinois », *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, n° 9, juillet 1970, p. 93.
27. Amadou Hampâté BÂ, *Oui, mon commandant ! Mémoires (II)*, Actes Sud, Paris, 1994, p. 86.
28. Abdeljalil AKARI et Pierre DASEN, *Pédagogies et pédagogues du Sud*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 187.
29. Katrin LANGEWIESCHE, *Mobilité religieuse : changements religieux au Burkina Faso*, LTD, Munster, 2003, p. 142.
30. Jean-Louis TRIAUD, « Un cas de passage collectif à l'islam en Basse Côte-d'Ivoire : le village d'Ahua au début du siècle », *Cahiers d'études africaines*, vol. 14, n° 54, 1974, p. 335.
31. Jean-Gabriel FOKOUO, *Donner et transmettre. La discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, LIT, Munster, 2006, p. 224.
32. Jean Louis TRIAUD, *loc. cit.*, p. 333.
33. Terence O. RANGER, *Dance and society in Eastern Africa, 1890-1970 : the Beni ngoma*, cité in Odile GOERG, *Fêtes urbaines en Afrique. Espaces, identités, pouvoirs*, Karthala, Paris, 1999, p. 107.
34. Frantz FANON, *op. cit.*, p. 464.
35. Anténor FIRMIN, *De l'égalité des races humaines, anthropologie positive*, L'Harmattan, Paris, 2003.
36. Christine DAMIS, « Le philosophe connu pour sa peau noire : Anton Wilhelm Amo », *Rue Descartes*, vol. 2, n° 36, 2002.
37. Ottobah CUGOANO, *Réflexions sur la traite et l'esclavage des nègres*, Zones/La Découverte, Paris, 2009.
38. Olaudah EQUIANO (ou Gustavus Vassa l'Africain), *Le Passionnant Récit de ma vie*, L'Harmattan, Paris, 2002.
39. George PADMORE, *Panafricanisme ou Communisme ? La prochaine lutte pour l'Afrique*, Présence africaine, Paris, 1961, p. 34.
40. ORGANISATION INTERNATIONALE DE LA FRANCOPHONIE, *Le Mouvement panafricaniste au XX^e siècle. Recueil de textes*, Organisation internationale de la francophonie. Contribution à la Conférence des intellectuels d'Afrique et de la diaspora, Dakar, 7-9 octobre 2004, p. 26.
41. Alexander CRUMMEL, *The Futur of Africa*, Charles Scribner, New York, 1862, p. 312.
42. Martin Robinson DELANY, *Official report of the Niger Valley exploring party*, Millington and co, Londres/New York, 1861, cité in Oruno Denis LARA, *La Naissance du panafricanisme. Les racines caraïbes, américaines et africaines du mouvement*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2000, p. 81.
43. Earl WALKER, *L'Impossible Retour. À propos de l'afro-centrisme*, Karthala, Paris, 2004, p. 78.
44. Marcus GARVEY, *L'homme et sa pensée. Philosophie et réflexions*, textes réunis par Amy Jacques Garvey, Éditions Caribéennes, Paris, 1983, p. 90.
45. Doumy FAKOLY, *Cheikh Anta Diop expliqué aux adolescents*, Menaibuc, Paris, 2006, p. 18.
46. En particulier *Les Âmes du peuple noir*, La Découverte, Paris, 2007.
47. Fulbert SASSOU ATTISSO, *De l'unité africaine de Nkrumah à l'union africaine de Kadhafi*, L'Harmattan, Paris, 2008 p. 67.
48. Pierre NDOUMAI, *Indépendance et néocolonialisme en Afrique. Bilan d'un courant dévastateur*, L'Harmattan, Paris, 2011, p. 146.

49. Fulbert SASSOU ATTISO, *op. cit.*, p. 67.
50. Têtêvi Godwin TÊTÊ-ADJALOGO, Marcus Garvey, père de l'unité africaine des peuples, tome 1 : *Sa vie, sa pensée, ses réalisations*, L'Harmattan, Paris, 1995, p. 58.
51. *Ibid.*, p. 61.
52. Frantz FANON, *op. cit.*, p. 595.
53. Mahfoud KADDACHE et Djalil SAHRI, *L'Algérie dans l'histoire*, tome 5, Office des publications universitaires, Alger, 1989, p. 247-252.
54. Mostefa LACHERAF, *Des noms et des lieux. Mémoire d'une Algérie oubliée, souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Casbah éditions, Alger, 1998, p. 26.
55. Abdelmalek SAYAD et Alain GILLETTE, *L'Immigration algérienne en France*, Éditions Ententes, Paris, 1984.
56. Philippe DEWITTE, *Les Mouvements nègres en France, 1919-1939*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 26.
57. Philippe DEWITTE, « L'immigration : l'émergence en métropole d'une élite africaine (1946-1961) » in Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD et Sandrine LEMAIRE, *Culture coloniale en France. De la Révolution française à nos jours*, CNRS éditions, Paris, 2008, p. 452.
58. Michel MOULIN, *La Grande-Bretagne contemporaine*, Bréal, Paris, 2006, p. 215.
59. Bonaventure KAGNÉ, « Africains de Belgique, de l'indigène à l'immigré », *Hommes et Migrations*, n° 1228, novembre/décembre 2000, p. 64.
60. Elisabeth MONTEIRO RODRIGUES et Olivier BARLET, « Au-delà du conflit », *Africultures*, n° 26, mars 2000, p. 4.
61. « Conditions d'admission des Partis dans l'Internationale communiste », in *Manifestes, thèses et résolutions des quatre premiers congrès mondiaux de l'Internationale communiste, 1919-1923*, Maspero, Paris, 1975 [rééd.], p. 40.
62. Daniel HÉMERY, « Tha Thu Thau : l'itinéraire politique d'un révolutionnaire vietnamien », in Pierre BROCHEUX (dir.), *Histoire de l'Asie du Sud-Est : révoltes, réformes, révolutions*, Presses universitaires de Lille, Lille, 1981, p. 213.
63. Christophe WONDJI et Ali MAZRUI, « L'Afrique et les pays socialistes », in *Histoire générale de l'Afrique*. Tome 8 : *L'Afrique après 1935*, Présence africaine-Unesco, Paris, 1998, p. 840.
64. Cité in Ahmed KOULAKSSIS, *Le Parti socialiste et l'Afrique du Nord, de Jaurès à Blum*, Armand Colin, Paris, 1991, p. 205.
65. Manuela SEMIDEI, « Les socialistes français et le problème colonial entre les deux guerres (1919-1939) », *Revue française de science politique*, vol. 18, n° 6, 1968, p. 1146.
66. *Le Populaire*, 19 mai 1930, cité in Ahmed KOULAKSSIS, *op. cit.*, p. 231.
67. Dimitri MANOUILSKI, *Rapport à la vingtième séance le 30 juin 1924*, Éditions Correspondance internationale, Québec, 1980, p. 216-217.
68. Malcolm MACDONALD, « Discours aux Communes du 7 décembre 1938 », in Marc MICHEL, *Décolonisations et émergence du tiers monde*, Hachette, Paris, 1993, p. 24.

Notes du chapitre 2

1. Nelson MANDELA, *Un long chemin vers la liberté*, Médium, Paris, 1996, p. 647.
2. Aimé CÉSAIRE, « Le colonialisme n'est pas mort », *La Nouvelle Critique*, n° 51, janvier 1954, p. 25.
3. Frantz FANON, « Racisme et culture », in *Pour la révolution africaine*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 716.
4. Benjamin STORA, « L'armée d'Afrique. Les oubliés de la Libération », *Textes et documents pour la classe*, n° 692, mars 1995.
5. Jacques FRÉMEAUX, « Les contingents impériaux au cœur de la guerre », *Revue Histoire, économie et société*, vol. 23, n° 23, 2004, p. 217.
6. Abraham NDINGA-MBO, *Savorgnan de Brazza, les frères Tréchet et les Ngala du Congo-Brazzaville (1878-1960)*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 180.
7. Augustin Ramazani Bishwende, « Le rêve de l'indépendance. Quel rêve ! Quelle indépendance ! Lettre ouverte à tous les Nègro-Africains de la diaspora », in *Les Diasporas africaines et noires face au développement, Afroscopie*, n° 12012, 2012, p. 7.
8. Etienne-Marie LASSI, « Des ruines à la République », in Alexie TCHEUYAP (dir.), *Pius Ngandu Nkashama, trajectoire d'un discours*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 251.
9. Amadou Hampâthé BÂ, *Amkoullel l'enfant Peul*, *op. cit.*, p. 470.

10. Louis RIGAUD, « Vie et militantisme en Algérie de 1922 à 1964 », *Cahiers du Centre fédéral de la F.E.N.*, Paris, n° 12, février-mars 1965, p. 34.
11. François MASPERO, « Préface », in Yves BENOT, *Massacres coloniaux, 1944-1950. La IV^e République et la mise au pas des colonies françaises*, La Découverte & Syros, Paris, 1994, p. XIII et XIV.
12. *The Atlantic Charter*, 14 août 1941 (consultable en fac-similé, dans la version états-unienne, sur <www.merchantnavyofficers.com>).
13. Jean SURET-CANALE et Albert ADU BOAHEN, « L'Afrique occidentale », in *Histoire générale de l'Afrique*. Tome 8, *op. cit.*, p. 183.
14. COUR INTERNATIONALE DE JUSTICE, *Charte des Nations unies, statut et règlement de la cour et autres textes*, Nations unies, Genève, 2007, p. 36.
15. René-Pierre ANOUMA, *Aux origines de la nation ivoirienne 1890-1946*. Tome 2 : *Corset colonial et prise de conscience*, L'Harmattan, Paris, 2006.
16. Cité in Cécile LARONCE, *Nkrumah, le panafricanisme et les États-Unis*, Karthala, Paris, 2000, p. 81.
17. Marguerite GUYON DE CHEMILLY, *Asie du Sud-Est. La décolonisation britannique et française : étude comparative*, L'Harmattan, Paris, 2010, p. 50.
18. Éric NGUYEN, *L'Asie géopolitique. De la colonisation à la conquête du monde*, Studyrama, Paris, 2006.
19. Mohamed FAYEK, « La révolution du 23 juillet et l'Afrique », in CENTRE D'ÉTUDES POUR L'UNITÉ ARABE, *Les Arabes et l'Afrique*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 96.
20. Kwame NKUMAH, *Autobiographie*, Présence africaine, Paris, 2009 [rééd.], p. 120.
21. Ahmed Sékou TOURÉ, *L'Afrique en marche*, tome X, Imprimerie du gouvernement, Conakry, 1967, p. 11.
22. Éric NGUYEN, *La politique étrangère des États-Unis depuis 1945 : de Yalta à Bagdad*, Studyrama, Paris, 1994, p. 36.
23. François DURPAIRE, *Les États-Unis ont-ils décolonisé l'Afrique noire francophone ?*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 9.
24. Jean ROUS, *Tiers-Monde : réforme et révolution*, Présence africaine, Paris, 1977.
25. Henry BYROADE, « Discours devant le World Affairs Council of Northern California du 31 octobre 1953 », cité in Pierre MELANDRI et Serge RICARD, *Ethnocentrisme et diplomatie : l'Amérique et le monde au XX^e siècle*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 110.
26. Cité in Marguerite GUYON DE CHEMILLY, *op. cit.*, p. 47.
27. Bernard DROZ, *Histoire de la décolonisation au XX^e siècle*, Seuil, Paris, 2006, p. 229.
28. Bakari KAMIAN, *Des tranchées de Verdun à l'église Saint-Bernard : 80 000 combattants maliens au service de la France (1914-18 et 1939-45)*, Karthala, Paris, 2001.
29. Cité in Serge BERSTEIN, *La Décolonisation et ses problèmes*, Armand Colin, Paris, 1969, p. 33.
30. Serge TONNESSON, *1946, déclenchement de la guerre d'Indochine, les vêpres tonkinoises du 19 décembre*, L'Harmattan, Paris, 1987.
31. Yves BENOT, *Massacres coloniaux*, *op. cit.*
32. Christine MESSIAINT, *1961 : L'Angola colonial, histoire et société. Les prémisses du mouvement nationaliste*, P. Schlettwein Publishing, Bâle, 2006, p. 199.
33. Pierre POIRIER, *La Force internationale d'urgence*, LGDJ, Paris, 1962, p. 140.
34. René PELISSIER, « La Guinée espagnole », *Revue française de sciences politiques*, vol. 13, n° 13, 1963, p. 633.
35. Jean-Marie DOMONT, « Élite noire, Office de publicité, Bruxelles, 1953 », cité in Tony BUSSELEN, *Une histoire populaire du Congo*, Aden, Bruxelles, 2010, p. 43-44.

Notes du chapitre 3

1. John LONSDALE, « Les procès de Jomo Kenyatta. Destruction et construction d'un nationaliste africain », *Politix*, vol. 17, n° 66, Paris, 2004, p. 165.
2. Robert et Marianne CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique*, Payot, Paris, 1964, p. 367-370.
3. Fenner BROCKWAY, « Crise sociale au Kenya », *La Tribune des peuples*, n° 1, mars-avril 1953, p. 105.
4. Jomo KENYATTA, *Au pied du mont Kenya*, Maspero, Paris, 1960, p. 25-26.
5. Ann BECK, « Some observations on Jomo Kenyatta in Britain, 1929-1930 », *Cahiers d'études*

africaines, vol. 6, n° 22, 1966, p. 310 (traduit par nos soins).

6. Robert BUIJTENHUIJS, *Le Mouvement « Mau Mau »*. Une révolte paysanne et anticoloniale en Afrique noire, Mouton, Paris, 1971, p. 123.

7. John SPENCER, *The Kenya Africa Union*, KPI Limited, Londres, p. 42-43.

8. Cyril Lionel Robert JAMES, *Les Jacobins noirs*, Éditions caribéennes, Paris, 1984 [rééd.], p. 341.

9. Marc-Antoine PÉROUSE DE MONTCLOS, « Étranger dans son propre pays : l'expérience kényane », in Catherine COQUERY-VIDROVITCH, *Être étranger et migrant en Afrique au XX^e siècle : enjeux identitaires et modes d'insertion*, tome 1, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 102.

10. John LONSDALE, « La pensée politique kikuyu et les idéologies du mouvement Mau Mau », *Cahiers d'études africaines*, vol. 27, n° 107-108, 1987, p. 344.

11. *Ibid.*, p. 346.

12. Annie LENOBLE-BART et Brice RAMBAUD, « Traditions libérales des médias au Kenya », *Politique africaine*, n° 97, mars 2005, p. 83.

13. Ann BECK, *loc. cit.*, p. 308-329.

14. Cité in Jonathan DERRICK, *Africa's Agitators. Militant-Anticolonialism in Africa and the West, 1918-1939*, Columbia University Press, New York, 2008, p. 206 (traduit par nos soins).

15. Tony MARTIN, Marcus Garvey, *Hero. A First Biography*, Majority Press, Dover, Mass., 1983, p. 125.

16. Leland CONLEY BARROWS, « Kenyatta, Jomo », in Francis ABIOLA IRELE et Biodun JEYIFO (dir.), *The Oxford Encyclopedia of Africa Thought*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 32.

17. Nancy CUNARD, *Negro. An Anthology*, The Continuum Publishing Group, New York, 2002 [rééd.], p. 452 (traduit par nos soins).

18. Yvan DROZ, « Circonscription féminine et masculine en pays kikuyu. Rite d'institution, division sociale et droits de l'homme », *Cahiers d'études africaines*, n° 158, 2000, p. 218.

19. Compte rendu d'interview, cité in Anne BECK, *loc. cit.*, p. 321 (traduit par nos soins).

20. *L'Ouvrier nègre*, juin 1934, cité in Philippe DEWITTE, *Les Mouvements nègres...*, *op. cit.*, p. 313.

21. Cité in George PADMORE, *op. cit.*, p. 178.

22. Robert BUIJTENHUIJS, *op. cit.*, p. 142.

23. Peter ANYANG' NYONG'O, « Succession et héritage politiques. Le Président, l'État et le Capital après la mort de Jomo Kenyatta », *Politique africaine*, n° 3, septembre 1981, p. 11.

24. Georges BALANDIER, « Préface », in Jomo KENYATTA, *op. cit.*, p. 15.

25. Douglas ROGERS, « Panique au Kenya », *La Tribune des peuples*, n° 2, mai-juin 1953, p. 102.

26. John LONSDALE, « Les procès de Jomo Kenyatta », *loc. cit.*, p. 195-196.

27. Gene DAUCH et Denis MARTIN, *L'Héritage de Kenyatta. La transition politique au Kenya, 1975-1982*, L'Harmattan, Paris, 1985, p. 14.

28. John LONSDALE, *loc. cit.*, p. 195.

29. NGUGI WA THIONG'O, *Décoloniser l'esprit*, La Fabrique, Paris, 2011 [rééd.], p. 81.

30. Douglas ROGERS, *Panique au Kenya*, *loc. cit.*, p. 102.

31. Caroline ELKINS, *Britain's Gulag. The Brutal End of Empire in Kenya*, Pimlico, Londres, 2005.

32. Peter ANYANG' NYONG'O, *loc. cit.*, p. 12.

33. Malcolm X, « Discours de Detroit » (14 février 1965), in Aimé CÉSAIRE et Malcolm X, *Black Revolution*, Demopolis, Paris, 2010.

34. Robert BUIJTENHUIJS, *op. cit.*, p. 386.

35. Cité in James OGUDE, « The Nation and Narration », in Eisha Stephen ATIENO ODHIAMBO et John LONSDALE (dir.), *Mau Mau and Nationhood. Arms, Authority and Narration*, James Currey, Oxford, 2003, p. 273.

36. Daniel BOURMAUD, *Histoire politique du Kenya. État et pouvoir local*, Karthala, Paris, 1988, p. 138-150.

37. John LONSDALE, « Le cas kényan : un débat moral et politique », *Politique africaine*, n° 90, 2003, p. 30.

38. Thierry MICHALON, *Quel État pour l'Afrique ?*, L'Harmattan, Paris, 1984, p. 72.

39. Paulin HOUNTONJI, *Sur la « Philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris, 1976, p. 214.

40. Jomo KENYATTA, « Talk about the trade unionism », 2 juillet 1965, in *Suffering Without Bitterness. The Founding of the Kenya Nation*, East African Publishing House, Nairobi, 1968, p. 41 (traduit par nos soins).

41. Cité in Ahmed MOHIDDIN, *African socialism in Two Countries*, Rowman & Littlefield

Notes du chapitre 4

1. Jules MONNEROT, « Notes touchant la bourgeoisie de couleur française », *Légitime défense*, n° 1, 1932, p. 3.
2. Joël DAUPHINÉ, *Canaques de la Nouvelle-Calédonie à Paris en 1931. De la case au zoo*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 66-67.
3. Claude AKE, « La WASU au Ghana, au Nigeria et Sierra Leone », in Albert ADU BOHAEN (dir.), *Le Rôle des mouvements d'étudiants africains dans l'évolution politique et sociale de l'Afrique de 1900 à 1975*, Unesco-L'Harmattan, Paris, 1993, p. 69-70.
4. W.E.B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, op. cit.
5. Lilyan KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine. Panorama critique des prosateurs, poètes et dramaturges du XX^e siècle*, Marabout Université, Verviers, 1967, p. 15.
6. Cité in Edmund David CRONON, *Black Moses. The Story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*, University of Wisconsin Press, Madison, 1969, p. 4.
7. Cité in Lilyan KESTELOOT, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Karthala, Paris, 2001, p. 68.
8. Cité in *ibid.*, p. 65.
9. Lilyan KESTELOOT, *Les Écrivains noirs de langue française. Naissance d'une littérature*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1967, p. 26.
10. Cité in Oscar BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Présence africaine, Paris, 1981, p. 214.
11. Léon-Gontran DAMAS, *Pigments-Névralgies*, Présence africaine, Paris, 1962 [rééd.].
12. Amady-Aly DIENG, *Histoire des organisations d'étudiants africains en France, 1900-1950*, L'Harmattan-Sénégal, Dakar, 2011, pages non numérotées.
13. Aimé CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine poésie, Paris, 1983 [rééd.], p. 52.
14. *Ibid.*, p. 64.
15. Léopold Sédar SENGHOR, *Liberté 1 – Négritude et Humanisme*, Le Seuil, Paris, 1964, p. 23.
16. Lilyan KESTELOOT et Barthelémy KOTCHY, *Aimé Césaire, l'homme et l'œuvre*, Présence africaine, Paris, 1973, p. 236.
17. Jacqueline LEINER, « Entretien avec Aimé Césaire, Paris 1982. À l'occasion de la sortie du disque : Aimé Césaire », in *Aimé Césaire, le terreau primordial*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1993, p. 134.
18. Edouard GLISSANT, *Le Discours antillais*, Gallimard, coll. « Folio », Paris, 1997.
19. Jean BERNABÉ, Patrick CHAMOISEAU, Raphaël CONFIAINT, *Éloge de la créolité*, Gallimard, Paris, 1989, présentation de l'éditeur.
20. Jean BERNABÉ, *La Créolité. Problématiques et enjeux*, in Alain YACOU (dir.), *Créoles de la Caraïbe*, Karthala, Paris, 1996, p. 212-213.
21. Jean BERNABÉ, Patrick CHAMOISEAU, Raphaël CONFIAINT, op. cit., p. 18.
22. Aimé CÉSAIRE, « Le long cri d'Aimé Césaire », Interview au *Nouvel Observateur*, 17 février 1994 (disponible sur <<http://bibliobs.nouvelobs.com>>).
23. Aimé CÉSAIRE, « Lettre à Maurice Thorez », in Aimé CÉSAIRE et Malcolm X, *Black Révolution*, op. cit., p. 41-42.
24. *Ibid.*, p. 61-62.
25. Jacqueline LEINER, Entretien avec Aimé Césaire, dans *Aimé Césaire, le terreau primordial*, op. cit., p. 39.
26. André BRETON, « Préface », in Aimé CÉSAIRE, *Cahier d'un retour...*, op. cit., p. 78-79.
27. Aimé CÉSAIRE, *Les Armes miraculeuses*, Flammarion, Paris, 1970 [rééd.].
28. Aimé CÉSAIRE, *Et les chiens se taisaient*, Présence africaine, Paris, 1956, p. 68.
29. Lilyan KESTELOOT, *Histoire de la littérature négro-africaine*, op. cit., p. 217.
30. Aimé CÉSAIRE, « Culture et colonisation », in *Le Premier Congrès international des écrivains et artistes noirs*, Présence africaine, Nouvelle série, n° 8-10, juin-novembre 1956, p. 194 et p. 196.
31. *Ibid.*, p. 203 et p. 205.
32. Alain RUSCIO, « Césaire et le communisme, les communistes et Césaire : une longue histoire », in Marc CHEYMOL et Philippe OLLÉ-LAPRUNE (dir.), *Aimé Césaire à l'œuvre*, Archives

contemporaines, Paris, 2010, p. 193.

33. *Ibid.*, p. 194.

34. Raymond BARBÉ, « Où va l'Union française ? », *Cahiers du communisme*, n° 5, mai 1947, p. 412.

35. Raphaël CONFIANT, *Une traversée paradoxale du siècle*, Stock, Paris, 1993, p. 27.

36. Raymond BARBÉ, *loc. cit.*, p. 412.

37. Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 2004 [rééd.], p. 73.

38. Daniel GUÉRIN, *Les Antilles décolonisées*, Présence africaine, 1969 [rééd.], p. 176.

39. *Ibid.*, p. 27 et p. 150.

40. Aimé CÉSAIRE, « Préface », in *ibid.*, p. 9.

41. Aimé CÉSAIRE, « Discours du 11 juillet 1949 », in Ernest MOUTOUSSAMY, *Aimé Césaire. Député à l'Assemblée nationale, 1945-1993*, L'Harmattan, Paris, 1993, p. 40-41.

42. Raphaël CONFIANT, *Aimé Césaire, une traversée paradoxale du siècle*, Stock, Paris, 1993, p. 268.

43. *Ibid.*, p. 283.

44. Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 9.

45. *Ibid.*, p. 10-11.

46. *Ibid.*, p. 23.

47. *Ibid.*, p. 12.

48. Guy Ossito MIDIOHOUAN, *Écrire en pays colonisé. Plaidoyer pour une nouvelle approche des rapports entre la littérature négro-africaine d'expression française et le pouvoir colonial*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 77.

49. *Ibid.*, p. 75.

50. Benjamin STORA, *Nationalistes algériens et révolutionnaires français au temps du Front populaire*, L'Harmattan, Paris, 1987.

51. Grégoire MADJARIAN, *La Question coloniale et la politique du Parti communiste français, 1944-1947*, La Découverte, Paris, 1977, p. 254.

52. Alain RUSCIO, *La Question coloniale dans « l'Humanité » (1904-2004)*, La Dispute, Paris, 2005, p. 202.

53. *Ibid.*

54. René GALLISSOT, *Algérie colonisée, Algérie algérienne (1870-1962)*, Barzakh, Alger, 2007, p. 162.

55. Claude LIAUZU, *Histoire de l'anticolonialisme en France, du XVI^e siècle à nos jours*, Armand Colin, Paris, 2007, p. 213.

56. « Diego Masson. Réseau Jeanson puis participation directe au FLN. Paris, 29 octobre 1989 », in Martin EVANS, *Mémoires de la guerre*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 89.

57. Aimé CÉSAIRE, « Lettre à Maurice Thorez », *op. cit.*, p. 30.

58. *Ibid.*, p. 30-31.

59. *Ibid.*, p. 34.

60. *Ibid.*, p. 35-36.

Notes du chapitre 5

1. Pierre KAMÉ BOUOPDA, « Annexe 2 : Traité germano-duala du 12 juillet 1884 », in *Cameroun, du protectorat vers la démocratie, 1884-1992*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 417.

2. Ruben UM NYOBÈ, « Observations devant la quatrième commission de l'ONU, 17 décembre 1952 », in Ruben UM NYOBÈ, *Le Problème national kamerunais*, présenté par Achille Mbembe, L'Harmattan, Paris, 1984, p. 186.

3. Woodrow WILSON, « Message du 8 janvier 1918 », in Pierre RENOUVIN, *L'Armistice de Rethondes, 11 novembre 1918*, Gallimard, Paris, 1968, p. 357.

4. Ruben UM NYOBÈ, « Observations devant la quatrième commission de l'ONU, 17 décembre 1952 », *loc. cit.*, p. 188.

5. Ruben UM NYOBÈ, « La signification historique du drapeau camerounais », 24 mai 1955, in *Écrits sous maquis*, présenté par Achille Mbembe, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 103.

6. Jean SURET-CANALE, *Groupes d'études communistes en Afrique noire*, L'Harmattan, Paris, 1995, p. 5.

7. *Ibid.*, p. 24.

8. Gaston DONNAT, « Sur la thèse développée par M. Elvis Ta Ngwa Saa à Yaoundé en 1975 », *Peuples noirs Peuples africains*, n° 55-56-57-58, janvier-août 1987, p. 18.

9. Toutes les précisions de dates, de lieux et d'événements ici présentés sont issues de la mise au point de Gaston Donnat, *in ibid.*

10. Sur la chronologie des événements de la période, voir Mongo BETI, *Main basse sur le Cameroun. Autopsie d'une décolonisation*, La Découverte, Paris, 2003 [rééd.], p. 57-70 et Gaston Donna, *Afin que nul n'oublie, itinéraire d'un anticolonialiste*, L'Harmattan, Paris, 1986.

11. Marie-Irène NGAPETH BIYONG, *Cameroun. Combats pour l'indépendance*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 55.

12. *Ibid.*, p. 8.

13. Martin-René ATANGANA, *Capitalisme et nationalisme au Cameroun au lendemain de la Seconde Guerre mondiale (1946-1956)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1998, p. 46.

14. Gaston DONNAT, « Mise au point définitive concernant la période historique 1944-1947 du Cameroun », *Peuples noirs Peuples africains*, n° 55-56-57-58, janvier-août 1987, p. 24.

15. Richard JOSEPH, *Le Mouvement nationaliste au Cameroun. Les origines sociales de l'UPC*, Karthala, Paris, 1986, p. 84.

16. Louis NGONGO, *Histoire des forces religieuses au Cameroun*, Karthala, Paris, 1982, p. 204.

17. Martin René ATANGANA, *op. cit.*, p. 53.

18. Marie Irène NGAPETH BIYONG, *op. cit.*, p. 82-83.

19. Ruben UM NYOBÈ, « Rapport au deuxième congrès statutaire de l'Union des populations du Cameroun », Eséka, 29 septembre 1952 (*in Écrits sous maquis, op. cit.*, p. 79).

20. Ruben UM NYOBÈ, « Recommandation n° 1 », *in La Pensée politique d'Um Nyobè*, UPC, Yaoundé, 1961, cité in Richard JOSEPH, *op. cit.*, p. 244.

21. Jean-François BAYART, « Préface », *in* Richard JOSEPH, *op. cit.*, p. 16.

22. Ruben UM NYOBÈ, « Observations devant la quatrième commission (1952), dans *Le Problème national Kamerunais, op. cit.*, p. 180.

23. Ruben UM NYOBÈ, « Rapport présenté au premier congrès de l'UPC à Dschang », 10 avril 1950, *in Écrits sous maquis, op. cit.*, p. 59.

24. Ruben UM NYOBÈ, « Interview dans le maquis du Cameroun par René Mauries », 21 novembre 1956, *in Le Problème national camerounais, op. cit.*, p. 391.

25. Thomas DELTOMBE, Manuel DOMERGUE et Jacob TATSITSA, *Kamerun ! Une guerre cachée aux origines de la Françafrique (1948-1971)*, La Découverte, Paris, 2011, p. 64.

26. « Décret n° 48-152 du 27 janvier 1948 relatif à l'accord de tutelle du 14 décembre 1946 sur le Togo et le Cameroun », *Journal officiel de la République française*, 29 janvier 1948, p. 906.

27. Ruben UM NYOBÈ, « Observations devant la quatrième commission », *loc. cit.*

28. Ruben UM NYOBÈ, « Rapport présenté au deuxième congrès statutaire de l'UPC », *loc. cit.*, p. 94-95.

29. *Ibid.*, p. 97.

30. *Ibid.*, p. 91.

31. « Déclaration commune pour la fin du régime de tutelle, pour l'édification d'un État camerounais souverain du 22 avril 1955 », *in* Marie-Irène NGAPETH BIYONG, *op. cit.*, p. 165.

32. Charte des Nations unies, *Statut et réglementation de la cour et autre textes*, Publications des Nations unies, 2007, p. 38.

33. Ruben UM NYOBÈ, « Rapport présenté au deuxième congrès statutaire de l'UPC », *loc. cit.*, p. 89.

34. Ruben UM NYOBÈ, « Lettre à Félix Moumié », 10 janvier 1954, *in Le Problème national kamerunais, op. cit.*, p. 35.

35. Ruben UM NYOBÈ, « Lettre de Ruben Um Nyobè, secrétaire général de l'UPC à André-Marie Mbida », *in Le Problème national kamerunais, op. cit.*, p. 99.

36. *Ibid.*, p. 99.

37. Ruben UM NYOBÈ, « Religion ou colonialisme », 22 avril 1955, *in Le Problème national kamerunais, op. cit.*, p. 284.

38. *Ibid.*, p. 289.

39. Ruben UM NYOBÈ, « Déclaration à la presse française », 8 janvier 1953, *in* Abraham SIGHOKO FOSSI, *Discours politiques*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 183.

40. Ruben UM NYOBÈ, « Rapport présenté au premier congrès de l'UPC à Dschang », *loc. cit.*, p. 62.

41. « Résolution de la conférence éducative nationale de l'UPC de Kumba du 21 au 23 février 1956 », *in* Abraham SIGHOKO FOSSI, *op. cit.*, p. 297.

42. « Déclaration commune... », *loc. cit.*
 43. Voir Ruben UM NYOBÈ, « Interview dans le maquis du Cameroun », *loc. cit.*

Notes du chapitre 6

1. George MCGHEE, Discours à Oklahoma City, 8 mai 1950, cité in Robert CUMMINGS, « La politique américaine à l'égard de l'Afrique. Continuité et changement », *Politique étrangère*, vol. 53, n° 3, 1988, p. 695.
2. Richard NIXON, Discours du 2 novembre 1956, cité in Pierre-Michel DURAND, *L'Afrique et les relations franco-américaines des années soixante. Aux origines de l'obsession américaine*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 43.
3. Marc AICARDI DE SAINT-PAUL, *La Politique africaine des États-Unis, mécanismes et conduites*, vol. 1, Economica, Paris, 1984, p. 131.
4. Francois DURPAIRE, *op. cit.*, p. 173.
5. Richard NIXON, *The Emergence of Africa. Report to President Eisenhower by Vice President Nixon*, Department of State Bulletin, 22 avril 1957, p. 636 (traduit par nos soins).
6. *Ibid.*, p. 638.
7. Ferhat ABBAS, *Guerre et révolution d'Algérie. La nuit coloniale*, Julliard, Paris, 1962, p. 16.
8. Ruben UM NYOBÈ, « Comment faire pour gagner la bataille du référendum pour l'unification du Cameroun », in *Le Problème national kamerunais*, *op. cit.*, p. 138.
9. Ahmed SOEKARNO, in *Asia-Africa speaks from Bandung*, Ministry of foreign Affairs, Republic of Indonesia, Djakarta, 1955, p. 20 (traduit par nos soins).
10. Gamal Abdel NASSER, cité in Arthur CONTE, *Bandoung, tournant de l'histoire*, 18 avril 1955, Robert Laffont, Paris, 1965, p. 263.
11. Léopold Sédar SENGHOR, cité in *ibid.*
12. Aimé CÉSAIRE, « La mort des colonies », *Les Temps Modernes*, n° 123, mars-avril 1956, p. 1368.
13. Ahmed SOEKARNO, in *Asia-Africa speaks from Bandung*, *op. cit.*, p. 23 (traduit par nos soins).
14. Jean-Paul SARTRE, « Le colonialisme est un système », *Les Temps Modernes*, n° 123, mars-avril 1956, p. 1371.
15. Gamal Abdel NASSER, « Discours de Gamal Abdel Nasser (Alexandrie, 26 juillet 1956) », reproduit sur le site de l'Université du Québec (<www.er.uqam.ca>), p. 2 et 3.
16. *Ibid.*, p. 6.
17. Note de Boulganine à Eden, Mollet et Ben Gourion, citée in Marc FERRO, *Suez. Naissance d'un tiers monde*, Complexe, Bruxelles, 2006 [rééd.], p. 80.
18. Cité in Angelo HÜSLER, *Contribution à l'étude de l'élaboration de la politique étrangère britannique (1945-1956)*, Minard, Paris, 1961, p. 167
19. Basil DAVIDSON, « Les libertés civiles dans l'Empire colonial britannique », *La Tribune des peuples*, n° 5, décembre 1953-janvier 1954, p. 90.
20. Annonce du Chief Secretary du Colonial Office du 9 octobre 1953, cité in Jacques ADÉLAÏDE-MERLANDE, *Histoire contemporaine de la Caraïbe et des Guyanes de 1945 à nos jours*, Karthala, Paris, 2002, p. 61.
21. Onésime RECLUS, *Lâchons l'Asie, prenons l'Afrique : Où renaitre ? Et comment durer ?*, Librairie universelle, Paris, 1904.
22. François MITTERRAND, *Présence française et abandon*, Plon, Paris, 1957, p. 237.
23. Juliette BESSIS, « La crise de l'autonomie et de l'indépendance tunisienne, classe politique et pays réel », *Mouvement social*, n° 3, Éditions Ouvrières, Paris, 1978, p. 272.
24. Pierre MENDÈS FRANCE, « Discours de Carthage », 31 juillet 1954, cité in *Gouverner c'est choisir (1954-1955), Œuvres complètes*, tome 3, Gallimard, Paris, 1986, p. 184.
25. Vincent GEISSER et Michel CAMAU, *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, Karthala, Paris, 2004, p. 395-396.
26. Gaston DEFFERRE, « Intervention devant le Conseil de la République », cité in *L'Année politique, économique, sociale et diplomatique en France (1956)*, PUF, Paris, 1957, p. 64.
27. Michel BROT, « Mitterrand et l'Afrique en 1957. Une interview révélatrice », *Politique africaine*, n° 58, 1995, p. 52.
28. Cité in Bernard ASSO, *Le Chef d'État. L'expérience des États africains de succession française*, Albatros, 1976, p. 63.

29. *Ibid.*
30. Cité in Lamine GUEYE, *Itinéraire africain*, Présence africaine, Paris, 1966, p. 190.
31. Kalidou DIALLO, *Le Syndicalisme dans l'enseignement public en Afrique Occidentale Française*, L'Harmattan-Sénégal, Dakar, 2011, p. 313.
32. *Constitution française du 4 octobre 1958*, La Documentation française, Paris, 1976, p. 30.
33. Charles DE GAULLE, Déclaration du 28 avril 1959 à Pierre Laffont, directeur de *L'Écho d'Oran*, cité in Yves COURRIÈRE, *La Guerre d'Algérie. L'heure des colonels*, Paris, Fayard, 1970, p. 508.
34. Charles DE GAULLE, Discours de Brazzaville du 24 août 1958, cité in Pierre-François GONIDEK, *Constitution des États de la Communauté*, Sirey, Paris, 1959, p. 3.
35. Ahmed Sékou TOURÉ, Discours du 25 août 1958, in *Conférences, discours et rapports. L'action politique du Parti démocratique de Guinée pour l'émancipation africaine*, tome 2, Imprimerie du gouvernement, Conakry, 1959, p. 80.
36. Jacques RABEMANANJARA, *Variations sur le thème guinéen*, Présence africaine, n° 29, décembre 1959-janvier 1960, p. 78.
37. Maurice ROBERT, *Ministre de l'Afrique. Entretiens avec André Renault*, Seuil, Paris, 2004.
38. Cité dans Georges CHAFFARD, *Les Carnets secrets de la décolonisation*, tome 2, Calmann-Lévy, Paris, 1965, p. 220.
39. Yves BENOT, *Les Voies de l'Afrique (II)*, La Pensée, n° 107, février 1963, p. 5.
40. Charles DE GAULLE, « À l'Assemblée fédérale du Mali, 13 décembre 1959 » (in *Chroniques de la Communauté*, La Documentation française, Paris, 1959, p. 6).
41. *Ibid.*
42. Michel DEBRÉ, Lettre adressée à Léon Mba datée du 15 juillet 1960, cité in Alfred GROSSER, *La Politique extérieure de la V^e République*, Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1965, p. 74.
43. François-Xavier VERSCHAVE, *La Françafrique. Le plus grand scandale de la République*, Stock, Paris, 1998, p. 86.
44. Odette GUITARD, *Bandung et le réveil des peuples colonisés*, PUF, Paris, 1976, p. 63.
45. Les résolutions de la conférence sont publiées intégralement in *Démocratie nouvelle*, n° 2, février 1958.
46. Cité in Philippe DECREAENE, *Le Panafricanisme*, PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 1965, p. 63.
47. Marc MICHEL, « Les réactions francophones et anglophones face aux premiers regroupements africains », in Charles-Robert AGERON et Marc MICHEL (dir.), *L'Ère des décolonisations*, Karthala, Paris, 1995, p. 288.
48. La résolution est intégralement reproduite in *Le Mouvement panafricaniste au vingtième siècle. Recueil de textes*, Conférence des intellectuels d'Afrique et de la diaspora, Union africaine, Dakar, 2005, p. 170 (consultable sur <<http://democratie.francophonie.org>>).
49. « Des volontaires pour l'Algérie », *El Moudjahid*, n° 59, 5 février 1960, cité in Guy PERVILLE, « Le panafricanisme du FLN algérien » (disponible sur <<http://guy.perville.free.fr>>).
50. Cité in Colin LEGUM, *Pan-Africanism. A Short Political Guide*, Londres, 1962, p. 254 (traduit par nos soins).

Notes du chapitre 7

1. Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, Paris, 1952 (reproduit in Frantz FANON, *Œuvres*, op. cit. Sauf indication contraire, les références aux textes de Fanon renvoient à ce recueil).
2. Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, op. cit.
3. Frantz FANON, « Lettre au Ministre Résident (1956) », in *Pour la révolution africaine*, op. cit., p. 734.
4. Frantz FANON, « Antillais et Africains », in *Pour la révolution...*, op. cit., p. 708.
5. *Ibid.*, p. 709.
6. Cité in Marcel MANVILLE, « Témoignage d'un ami et d'un compagnon de lutte », in *L'Actualité de Frantz Fanon. Actes du Colloque de Brazzaville, 12-16 décembre 1984*, Karthala, Paris, 1986, p. 16.
7. Frantz FANON, *Peau noire...*, op. cit., p. 145.
8. Frantz FANON, « Guerre coloniale et troubles mentaux », in *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 671.
9. Frantz FANON, « Lettre de Frantz Fanon à ses parents », in *Frantz Fanon*, Revue Sud/Nord, n° 22, 2007, p. 19.

10. Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 68.
11. Frantz FANON, « Antillais et Africains », *loc. cit.*, p. 706 et 710-711.
12. David MACEY, *op. cit.*, p. 142.
13. Frantz FANON, « Le "syndrome nord-africain" », in *Pour la révolution africaine*, *op. cit.*, p. 694.
14. *Ibid.*, p. 700.
15. Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 66.
16. Octave MANNONI, *Psychologie de la colonisation*, Seuil, Paris, 1950.
17. Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 130.
18. *Ibid.*, p. 142.
19. Frantz FANON, « Sur la culture nationale », *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 597.
20. *Ibid.*, p. 594.
21. Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 247-250.
22. Jean-Paul SARTRE, « Le colonialisme est un système », *loc. cit.*
23. Frantz FANON, *Peau noire...*, p. 64.
24. *Ibid.*, p. 71.
25. *Ibid.*, p. 136.
26. Frantz FANON, « Racisme et culture », *loc. cit.*, p. 715.
27. *Ibid.*, p. 721.
28. *Ibid.*, p. 716.
29. *Ibid.*
30. François TOSQUELLES, « Frantz Fanon à Saint-Alban », in Frantz Fanon, *Revue Sud/Nord*, n° 22, *op. cit.*, p. 9.
31. Alice CHERKI, *Frantz Fanon. Portrait*, Seuil, Paris, 2000, p. 35.
32. Frantz FANON, « Guerre coloniale et troubles mentaux », in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 625.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, p. 626.
35. Frantz FANON, « Lettre au Ministre Résident (1956) », *loc. cit.*, p. 734.
36. Mongo BETI et Odile TOBNER, *Dictionnaire de la négritude*, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 107.
37. Frantz FANON, « L'Algérie face aux tortionnaires français », in *Pour la révolution africaine*, *op. cit.*, p. 747.
38. Frantz FANON, « Les intellectuels et les démocrates français devant la révolution algérienne », in *Pour la révolution africaine*, *op. cit.*, p. 768.
39. Frantz FANON, « Pourquoi nous employons la violence (1960) », in *L'An V de la Révolution algérienne (in Œuvres, op. cit., p. 413)*.
40. *Ibid.*, p. 414.
41. Frantz FANON, « De la violence », in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 464.
42. *Ibid.*, p. 467.
43. *Ibid.*, p. 469.
44. *Ibid.*, p. 476.
45. *Ibid.*, p. 478.
46. *Ibid.*, p. 471.
47. *Ibid.*, p. 452.
48. *Ibid.*, p. 496.
49. Frantz FANON, *L'An V...*, *op. cit.*, p. 267.
50. Frantz FANON, « Mésaventure de la conscience nationale », in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 577.
51. Frantz FANON, *L'An V...*, *op. cit.*, p. 262.
52. Frantz FANON, « Fondements réciproques de la culture nationale et des luttes de libération nationales », in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 620.
53. Frantz FANON, « Sur la culture nationale », *loc. cit.*, p. 603.
54. *Ibid.*, p. 610.
55. Frantz FANON, « Décolonisation et indépendance », in *Pour la révolution...*, *op. cit.*, p. 791.
56. Frantz FANON, « Mésaventures de la conscience nationale », in *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 544.
57. *Ibid.*, p. 547.
58. *Ibid.*, p. 555-556.
59. *Ibid.*, p. 556.
60. *Ibid.*, p. 500.
61. Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 619.
62. Frantz FANON, « Cette Afrique à venir », in *Pour la révolution...*, *op. cit.*, p. 862.
63. Frantz FANON, « Accra : l'Afrique affirme son unité et définit sa stratégie », in *Pour la*

révolution..., *op. cit.*, p. 835.

64. Frantz FANON, « Cette Afrique à venir », *loc. cit.*, p. 868.

65. Frantz FANON, « La mort de Lumumba. Pouvions-nous faire autrement ? », in *Pour la révolution...*, *op. cit.*, p. 875.

66. Frantz FANON, « Cette Afrique à venir », *loc. cit.*, p. 868.

67. *Ibid.*

Notes du chapitre 8

1. Auguste MAUREL, *Le Congo. De la colonisation belge à l'indépendance*, L'Harmattan, Paris, 1992 [rééd.], p. 23.
2. Daniel VANGROENVEGHE, *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo*, Aden, Bruxelles, 2010.
3. Adam HOCHSCHILD, *Les Fantômes du roi Léopold II. Un holocauste oublié*, Belfond, Paris, 1998.
4. Yves TERNON, *Guerres et génocides au XX^e siècle. Architecture de la violence de masse*, Odile Jacob, Paris, 2007, p. 374.
5. Oscar-Paul GILBERT, *L'Empire du silence*, Éditions du Peuple, Bruxelles, 1947.
6. Thomas HODGKIN, *Nationalism in Colonial Africa*, Frederick Muller, Londres, 1956, p. 52 (traduit par nos soins).
7. Jean-Claude WILLAME, *Patrice Lumumba. La crise congolaise revisitée*, Karthala, Paris, 1990, p. 276.
8. *Recueil à l'usage des fonctionnaires et des agents du service territorial au Congo belge*, 5^e édition, cité in Tony BUSSELEN, *op. cit.*, p. 43.
9. Discours du gouverneur général Jungers au Conseil de gouvernement, session de 1951, cité in Isidore NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la république démocratique*, De Boeck, Bruxelles, 1998, p. 461.
10. Patrice LUMUMBA, *Le Congo terre d'avenir est-il menacé ?*, Office de Publicité, Bruxelles, 1961.
11. *Ibid.*, p. 29.
12. *Ibid.*, p. 7 et 8.
13. Le manifeste est reproduit dans son intégralité in Jean LABRIQUE, *Congo politique*, Éditions de l'Avenir, Léopoldville, 1957, p. 252-264.
14. *Ibid.*, p. 266-275.
15. Jean VAN LIERDE, Interview à la maison de la Paix de Bruxelles, *Le Potentiel*, 31 octobre 2011.
16. Patrice LUMUMBA, Discours de la conférence d'Accra du 11 décembre 1958, in *La Pensée politique de Patrice Lumumba*, Présence africaine, Paris, 2009, p. 11.
17. Patrice LUMUMBA, Discours de Léopoldville du 28 décembre 1958, in *La Pensée politique...*, *op. cit.*, p. 16.
18. Patrice LUMUMBA, Conférence de presse à New York du 25 juillet 1960, in *La Pensée politique...*, *op. cit.*, p. 271.
19. Patrice LUMUMBA, Discours de Léopoldville du 28 décembre 1958, in *La Pensée politique...*, *op. cit.*, p. 20.
20. Albert BAUDOUIN, Discours du 30 juin 1960, cité in Jef VAN BILSEN, *Congo 1945-196. La fin d'une colonie*, Centre de recherche et d'information sociopolitique (CRISP), Bruxelles, 1994, p. 227-228.
21. Patrice LUMUMBA, Discours de Patrice Lumumba du 30 juin 1960, in *La Pensée politique...*, *op. cit.*, p. 197-201.
22. Jean Paul SARTRE, « Préface » in *La Pensée politique...*, *op. cit.*, p. II.
23. Patrice LUMUMBA, Discours de la conférence d'Accra du 11 décembre 1958, *loc. cit.*, p. 12.
24. Patrice LUMUMBA, Exposé à la séance de clôture du séminaire international d'Ibadan (Nigéria), 22 mars 1959, in *La Pensée politique...*, *op. cit.*, p. 29.
25. Patrice LUMUMBA, Déclaration devant le comité directeur de la Conférence des peuples africains du 9 octobre 1959, in *La Pensée politique...*, *op. cit.*, p. 74.
26. Patrice LUMUMBA, Discours d'ouverture de la Conférence panafricaine de Léopoldville du 25 août 1960, in *La Pensée politique...*, *op. cit.*, p. 317-324.
27. *Ibid.*, p. 320-321.
28. Frantz FANON, « La mort de Lumumba », *loc. cit.*, p. 878.
29. Patrice LUMUMBA, Discours de la conférence d'Accra du 11 décembre 1958, *loc. cit.*, p. 12.

30. Patrice LUMUMBA, Conférence à l'association de Présence africaine du 6 février 1960, in *La Pensée politique...*, op. cit., p. 141-142.
31. Jules CHOMÉ, *L'Ascension de Mobutu. Du sergent Joseph Désiré au général Sese Seko*, Complexe, Bruxelles, 1974, p. 37.
32. Antoine GIZENGA, Discours du 30 juillet 1960, in Jules-Gérard LIBOIS et Benoît VERHAEGEN, *Congo 1960*, CRIPS, Bruxelles, 1961, p. 615.
33. Frantz FANON, « La mort de Lumumba », loc. cit., p. 876.
34. Jules CHOMÉ, op. cit., p. 52.
35. Télégramme d'Alan Dulles du 26 août 1960 à Lawrence Devlin, cité in Ludo DE WITTE, *L'Assassinat de Lumumba*, Karthala, Paris, 2000, p. 56.
36. Patrice LUMUMBA, Discours d'ouverture de la Conférence panafricaine de Léopoldville, loc. cit., p. 321-322
37. Déclaration du 14 septembre 1960, reproduite in Jules-Gérard LIBOIS et Benoît VERHAEGEN, op. cit., p. 869.
38. Ludo DE WITTE, op. cit.
39. Malcolm X, « Public meeting of Organization of Afro-American Unity », 28 juin 1964, in *By any Means Necessary. Malcolm X Speeches, Interviews, and a Letter*, Pathfinder, New York, 1992, p. 88 (traduit par nos soins).
40. Aimé CÉSAIRE, *Une saison au Congo*, Seuil, Paris, 2001.
41. Ernesto Che GUEVARA, Discours à l'occasion du 6^e anniversaire du soulèvement de Santiago de Cuba, 30 novembre 1964, cité in, Marie-Dominique BERTUCCIOLI, Juan Andrès NEIRA FRANCO, *Che, commandant, ami*, Graphein, Paris, 2000, p. 178-179.
42. Frantz FANON, « La mort de Lumumba », loc. cit., p. 877.

Notes du chapitre 9

1. Imen HANANA, « L'administration coloniale indirecte de la Grande-Bretagne », in Martine SPENSKY, Timothy WHITTON, Raphaële ESPIET-KILTY (dir.), *Citoyenneté, empire et mondialisation*, Presses universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 2006, p. 131.
2. Kwame NKURUMAH, *Autobiographie*, Présence africaine, Paris, 1960, p. 27.
3. *Ibid.*, p. 28-29.
4. Edwin William SMITH, *Aggrey of Africa. A Study in Black and White*, Student Christian Movement, Londres, 1929, p. 3 (traduit par nos soins).
5. Jean PRICE-MARS, *Silhouettes de nègres et de négrophiles*, Présence africaine, Paris, 1960, p. 119.
6. Cécile LARONCE, op. cit., p. 28.
7. Kwame NKURUMAH, *Autobiographie*, op. cit., p. 55.
8. *Ibid.*, p. 57.
9. Cécile LARONCE, op. cit., p. 38.
10. Kwame NKURUMAH, *Autobiographie*, op. cit., p. 9.
11. Lansiné KABA, *Kwame Nkrumah et le rêve de l'unité africaine*, Chaka, Paris, 1991, p. 14.
12. Kwame NKURUMAH, *Autobiographie*, op. cit., p. 58.
13. Kwame NKURUMAH, *Towards Colonial Freedom. Africa in the Struggle Against World Imperialism*, Panaf Books, Londres, 1973 [rééd.].
14. *Ibid.*, p. 17 (traduit par nos soins).
15. Kwame NKURUMAH, *Autobiographie*, op. cit., p. 66.
16. Reproduit in Georges PADMORE, *Panafricanisme ou communisme*, op. cit., p. 178-182.
17. Lansiné KABA, op. cit., p. 123.
18. Yves BENOT, *Idéologies des indépendances africaines*, François Maspero, Paris, 1969, p. 150.
19. Kwame NKURUMAH, *Le Néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Présence africaine, Paris, 1973 [rééd.].
20. *Ibid.*, p. 9.
21. Kwame NKURUMAH, *Revolutionary Path*, International Publisher, New York, 1973, p. 233-234 (traduit par nos soins).
22. Yves BENOT, op. cit., p. 171.
23. Samir AMIN, « Préface », in Amady Aly DIENG, *Les Premiers Pas de la Fédération des étudiants d'Afrique noire en France (FEANF), 1950-1955 (de l'Union française à Bandung)*,

L'Harmattan, Paris, 2003, p. 24.

24. David ROONEY, *Nkrumah, l'homme qui croyait à l'Afrique*, Jallivres, Paris, 1990, p. 31.

25. Elikia M'BOKOLO, *L'Afrique au XX^e siècle. Le continent convoité*, Seuil, Paris, 1985, p. 141.

26. Lansiné KABA, *op. cit.*, p. 66.

27. David ROONEY, *op. cit.*, p. 37.

28. Kwame NKUMAH, *Autobiographie*, *op. cit.*, p. 112.

29. Cécile LARONCE, *op. cit.*, p. 149.

30. Yves BENOT et Augusta CONCHIGLIA, « Le Cas du Ghana », *Géopolitique africaine*, n° 15-16, été-automne 2004, p. 121-139.

31. Martin VERLET, « Langue et pouvoir au Ghana sous Nkrumah. Les maîtres-mots », in *Politique africaine*, n° 23, octobre 1986, p. 67.

32. Kwame NKUMAH, *Handbook of Revolutionary Warfare. A Guide to the Armed Phase of the African Revolution*, Panaf Books, London, 1968.

33. Kwame NKUMAH, *La Lutte des classes en Afrique*, Présence africaine, Paris, 1972, p. 98-99.

34. Jean-Paul AZAM et Timothy BESLEY, « Le Cas du Ghana », in OCDE, *Offre de biens manufacturés et développement agricole*, OCDE Development Center, Paris, 1989, p. 19.

35. John ESSEKS, « Political independence and economic decolonization. The case of Ghana under Nkrumah », *The Western Political Quarterly*, vol. 24, n° 1, 1971, p. 59-64.

36. Makhtar DIOUF, *L'Afrique dans la mondialisation*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 98.

37. Jacques ARNAULT, *Du colonialisme au socialisme, Hanoï – La Havane – Alger – Bamako – Conakry – Accra*, Éditions sociales, Paris, 1966, p. 185.

38. Alan ROE, Hartmut SCHNEIDER, Graham PYATT, *Ajustement et équité au Ghana*, OCDE, Paris, 1992, p. 14.

39. Arghiri EMMANUEL, *L'Échange inégal. Essai sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux*, Maspero, Paris, 1969.

40. Samir AMIN, *Trois Expériences africaines de développement : le Mali, la Guinée et le Ghana*, PUF, Paris, 1965.

41. Samuel Gomsu IKOKU, *Le Ghana de Nkrumah. Autopsie de la I^{re} République, 1957-1966*, Maspero, Paris, 1971, p. 149.

42. Voir sur cet aspect les analyses de Fanon sur la bourgeoisie nationale, in *Les Damnés...*, *op. cit.*

43. Kwame NKUMAH, *Le Consciencisme*, Présence africaine, Paris, 1976 [rééd.], p. 71.

44. *Ibid.*, p. 87.

45. *Ibid.*, p. 87.

46. Kwame NKUMAH, « African socialism revisited », in *The Struggle Continues. Six Pamphlets*, Panaf Books, London, 1973, p. 79.

47. Kwame NKUMAH, *La Lutte des classes en Afrique*, *op. cit.*, p. 66.

48. Christian CHAVAGNEUX, *Ghana, une révolution de bon sens. Économie politique d'un ajustement structurel*, Karthala, Paris, 1997, p. 37.

49. Harris MEMEL-FÔTÉ, *L'Esclavage dans les sociétés lignagères de la forêt ivoirienne*, IRD Éditions, Paris, 2007, p. 128.

50. Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 168.

51. Discours radiodiffusé du 6 avril 1961, voir Samuel Gomsu IKOU, *op. cit.*, p. 58.

52. Manga KUOH, *Palabre africaine sur le socialisme*, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 104.

Notes du chapitre 10

1. Lettre de Fidel Castro à Nikita Khrouchtchev du 31 octobre 1962, *Le Monde*, 24 novembre 1990.

2. Nikita KHROUCHTCHEV, *Souvenirs*, Robert Laffont, Paris, 1971, p. 474-475.

3. Mahmoud HUSSEIN, *L'Égypte*, tome 1 : *Lutte des classes et libération nationale*, Maspero, Paris, 1975, p. 163.

4. Mehdi BEN BARKA, « Quatre entretiens avec Raymond Jean (juin 1959) », in *Écrits politiques 1957-1965*, Syllepse, Paris, 1999, p. 128.

5. PARTI COMMUNISTE CHINOIS, « Deux politiques de coexistence pacifique diamétralement opposées, 12 décembre 1963 », in *Débat sur la ligne générale du mouvement communiste international*, Éditions en langues étrangères, Pékin, 1965, p. 297.

6. Gérard CHALIAND, *La Pointe et le couteau. Mémoires*, vol. 1, Robert Laffont, Paris, 2011.

7. Jean-Robert ROUGÉ, *L'Opinion américaine devant la guerre du Vietnam*, Presses de la Sorbonne,

Paris, 1992, p. 9.

8. Claude JULIEN, « Les Noirs et le Vietnam, ou la voix de la conscience rejetée », in Jean-Michel LACROIX et Jean CAZEMAJOU, *La Guerre du Vietnam et l'opinion publique américaine (1961-1973)*, Presses de la Sorbonne nouvelle, Paris, 1991, p. 125.

9. Marie-France TOINET, « Grand-mère patrie. La communauté noire et la politique africaine des États-Unis », *Politique africaine*, n° 12, décembre 1983, Karthala, Paris, 1983, p. 17.

10. Barry COHEN et Howard SCHISSEL, *L'Afrique australe, de Kissinger à Carter*, L'Harmattan, Paris, 1993, p. 20.

11. Yves BENOT, *Indépendances africaines. Idéologies et réalités*, tome 1, Maspero, Paris, 1975, p. 8-9.

12. François BORELLA, « Les regroupements d'États dans l'Afrique indépendante », in *Annuaire français de droit international*, vol. 7, Paris, 1961.

13. Voir sur ce point, Hyppolyte-Manigat MIRLANDE, *Les États du Groupe de Brazzaville aux Nations unies*, Armand Colin, Paris, 1970.

14. Aimé CÉSAIRE, « Addis-Abeba », *Présence africaine*, n° 47, 1963, Paris, p. 174.

15. « Charte de l'Organisation de l'unité africaine (Addis-Abeba, 25 mai 1963) », in Serge BERSTEIN, *op. cit.*, p. 70.

16. Ahmed BEN BELLA, La conférence d'Addis-Abeba, 22-25 mai 1963, in *Les Discours du président Ben Bella. Année 1963*, ministère de l'Orientation nationale, Alger, 1964, p. 83-84.

17. Ernesto Che GUEVARA, Discours devant l'Assemblée générale des Nations unies, in Philippe GODART, *Che Guevara, fils prodigue de la révolution. Discours de Che Guevara*, Syros, Paris, 2010, p. 52.

18. Ernesto Che GUEVARA, *Journal du Congo*, Mille et Une Nuits, Paris, 2009 [rééd.].

19. Résolution sur le Vietnam de la première Conférence des peuples des trois continents, in *La Nouvelle Revue internationale*, vol. 9, n° 1-4, 1966, p. 17.

20. Résolution politique générale de la première Conférence des peuples des trois continents, in *ibid.*, p. 11-12.

21. Didar FAWZI, « Ben Barka, Curiel, la Tricontinentale et solidarité afro-asiatique », in René GALLISSOT et Jacques KERGOAT (dir.), *Mehdi Ben Barka. De l'indépendance marocaine à la Tricontinentale*, Karthala, Paris, 1997, p. 167.

22. Frantz FANON, *Les Damnés...*, p. 546.

23. Gilbert RIST, *Le Développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Les Presses de Sciences Po, Paris, 2013 [rééd.].

Notes du chapitre 11

1. Cité in Godfrey MWAKIKAGILE, *Relations Between Africans and African Americans*, New Africa Press, Dares Salaam, 2007 (traduit par nos soins).

2. Malcolm X et Alex HALEY, *L'Autobiographie de Malcolm X*, Presses Pocket, Paris, 1993 [rééd.], p. 28-29.

3. *Ibid.*, p. 23.

4. *Ibid.*, p. 26 et 30.

5. *Ibid.*, p. 61.

6. Bruce PERRY, *Malcolm. The Life of a Man who Changed Black America*, Station Hill Press, New York, 1992, p. 42.

7. Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 186.

8. Daniel GUÉRIN, « Introduction », in Malcolm X et Alex HALEY, *op. cit.*, p. 7.

9. Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 66.

10. Malcolm X et Alex HALEY, *op. cit.*, p. 79.

11. Frantz FANON, *Peau noire...*, *op. cit.*, p. 166.

12. Jean-René MILOT, *L'Islam et les musulmans*, Éditions FIDES, Québec, 1993, p. 160.

13. Valérie CROISILLE-MILHAT, Ernest J. Gaines, *griot du nouveau monde. Identité, communauté et langage dans l'œuvre gainesienne*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 264.

14. Frank STEIGER, *Malcolm X. Les trois dimensions d'une révolution inachevée*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 15-16.

15. Daniel GUÉRIN, *De l'oncle Tom aux Panthères noires*, Les Bons caractères, Pantin, 2010, p. 208.

16. Ahmed SHAWKI, *Black and Red. Les mouvements noirs et la gauche américaine, 1850-2010*, Syllepse, Paris, 2012, p. 193.
17. *Ibid.*, p. 193.
18. Pierre RONDOT, « Les “Blacks Muslims” », *Études*, vol. 319, décembre 1963, p. 360.
19. Malcolm X, *Penser par vous-mêmes. Un discours de Malcolm X présenté par Philippe Godard*, Syros, Paris, 2006, p. 24.
20. Georges BREITMAN, « Préface à l'édition française », in Malcolm X, *Le Pouvoir noir*, La Découverte, Paris, 2008 [rééd.], p. 22.
21. Malcolm X, *Penser par vous-mêmes*, *op. cit.*, p. 24-25.
22. Vittorio LANTERNARI, « Les Blacks Muslims. Du messianisme populaire à l'institution bourgeoise », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 24, 1967, p. 115.
23. *Ibid.*, p. 116.
24. Ahmed SHAWKI, *op. cit.*, p. 198.
25. Malcolm X et Alex HALEY, *op. cit.*, p. 251-252.
26. Cité in Pierre RONDOT, *loc. cit.*, p. 364.
27. Daniel GUÉRIN, *De l'oncle Tom aux Panthères noires*, *op. cit.*, p. 210.
28. Malcolm X, « Le bulletin de vote ou le fusil » (3 avril 1964), in *Le Pouvoir noir*, *op. cit.*, p. 76.
29. Malcolm X, « Rejoindre la révolution mondiale » (8 avril 1964), in *ibid.*, p. 87.
30. Malcolm X, « Nègre domestique, nègre des plantations » (4 février 1965), in *Sur l'Histoire afro-américaine*, Aden, Bruxelles, 2008, p. 83-84.
31. Malcolm X, « Le bulletin de vote ou le fusil », *loc. cit.*, p. 72.
32. Malcolm X, *Penser par vous-mêmes*, *op. cit.*, p. 50.
33. Malcolm X, « Déclaration d'indépendance » (12 mars 1964), in *Le Pouvoir noir*, *op. cit.*, p. 55-56.
34. Malcolm X, « Entrevue du *Young Socialist* », 18 janvier 1965, in *Malcolm X parle aux jeunes*, Pathfinder, New York, 2011, 138.
35. Malcolm X, « Rejoindre la révolution mondiale », *loc. cit.*, p. 86.
36. Malcolm X, « Entrevue du *Young Socialist* », *loc. cit.*, p. 138.
37. Daniel GUÉRIN, *Malcolm X. Force et fragilité*, Présence africaine, n° 62, 1967, p. 31.
38. Guy CLERMONT, « Les organisations noires modérées et le débat sur la guerre du Vietnam, 1961-1973 », *Revue française d'études américaines*, n° 87, janvier 2001, p. 73.
39. Martin Luther KING, « Statement at the American Negro Leadership Conference on Africa », cité in Serge MOLLA, *Les Idées noires de Martin Luther King*, Labor et Fides, Genève, 2008, p. 63.
40. Peter Louis GOLDMAN, *The Death and Life of Malcolm X*, Illini Books, Champaign, 1979, p. 11.
41. George BREITMAN, « La dernière année de Malcolm X », in Zbigniew KOWALEWSKI (dir.), *Malcolm X. Révolutionnaire noir*, La Brèche, Montreuil, 1994, p. 75.
42. Manning MARABLE, *Malcolm X. A Life of Reinvention*, Penguin Books, London, 2011.
43. Malcolm X, « Lettre du 20 avril 1964 », in *Le Pouvoir noir*, *op. cit.*, p. 97.
44. Malcolm X, « Lettre du 10 mai 1964 », in *Le Pouvoir noir*, *op. cit.*, p. 98.
45. Malcolm X, « Il nous faut un mouvement Mau Mau » (20 décembre 1964), in *Le Pouvoir noir*, *op. cit.*, p. 146 et 147-148.
46. Malcolm X, « Montrez-moi le capitalisme, je vous montrerai le vautour » (20 décembre 1964), in *Le Pouvoir noir*, *op. cit.*, p. 157, 165 et 168.
47. James L. CONYERS et Andrew P. SMALLWOOD, *Malcolm X. A Historical Reader*, Carolina Academic Press, Durham, 2008, p. 9.
48. Manning MARABLE, *op. cit.*
49. Bobby SEALE, *À l'affût. Histoire du Parti des Panthères noires et de Huey Newton*, Gallimard, Paris, 1972.

Notes du chapitre 12

1. Hassan AOURID, « Un destin inachevé », *Zamane*, n° 26, décembre 2012, p. 39.
2. Ignace DALLE, *Les Trois Rois. La monarchie marocaine de l'indépendance à nos jours*, Fayard, Paris, 2004, p. 85.
3. Germain AYACHE, *Les Origines de la guerre du Rif*, Presses de la Sorbonne, Paris, 1981, p. 54.
4. Pierre VERMEREN, *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, La Découverte, Paris, 2010, p. 7.

5. Raymond JEAN, *Problèmes d'édification du Maroc et du Maghreb. Quatre entretiens avec El Mehdi Ben Barka*, Plon, Paris, 1959, page d'introduction non numérotée.
6. Zakya DAOUD, « Ben Barka, son rôle dans l'évolution du Maroc », *Recherches internationales*, n° 77, 2006, p. 135.
7. Cité in Claude-Gérald PALAZZOLI, *Le Maroc politique, de l'indépendance à 1973. Textes*, Sindbad, Paris, 1974, p. 140-141.
8. Zakya DAOUD, « La vie, l'itinéraire d'un homme », in René GALLISOT et Jacques KERGOAT (dir.), *op. cit.*, p. 17.
9. Jean et Simone LACOUTURE, *Le Maroc à l'épreuve*, Seuil, Paris, 1958, p. 149.
10. Cité in Maurice BUTTIN, *Ben Barka, Hassan II, De Gaulle. Ce que je sais d'eux*, Karthala, Paris, 2010, p. 36.
11. Robert CUBERTAFOND, *Le Système politique marocain*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 157-158.
12. Communiqué reproduit in Attilio GAUDIO, *Guerres et paix au Maroc. Reportages, 1950-1990*, Karthala, Paris, 1991, p. 58-59.
13. Mehdi BEN BARKA et Abderrahim BOUABID, Interview à *Jeune Afrique*, avril 1963.
14. Mehdi BEN BARKA, *Option révolutionnaire au Maroc. Écrits politiques 1957-1965*, Syllepse, Paris, 1999 [rééd.], p. 243.
15. Mehdi BEN BARKA, « Préface » in Mohamed LAHBABI, *Le Gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle*, Éditions Techniques nord-africaines, Rabat, 1958, p. 4.
16. Mehdi BEN BARKA, « Nos responsabilités », Conférence devant les cadres du parti de l'Istiqlal, 19 mai 1957, in *Option révolutionnaire...*, *op. cit.*, p. 33.
17. *Ibid.*, p. 36.
18. Zakya DAOUD, « Ben Barka, son rôle dans l'évolution du Maroc », *loc. cit.*, p. 140.
19. Raymond JEAN, *op. cit.*, p. 15.
20. René GALISSOT, *Henry Curriel. Le mythe mesuré à l'histoire*, Riveneuve, Paris, 2009, p. 157.
21. Raymond JEAN, *op. cit.*, p. 5.
22. Mehdi BEN BARKA, *Option révolutionnaire...*, *op. cit.*, p. 67.
23. Maurice BUTTIN, *op. cit.*, p. 107.
24. Abdallah SAAF, « Ben Barka et les communistes », in René GALLISOT et Jacques KERGOAT (dir.), *op. cit.*, p. 110.
25. Claude-Gérald PALAZZOLI, *op. cit.*, p. 70.
26. Mehdi BEN BARKA, *Option révolutionnaire...*, *op. cit.*, p. 244-245.
27. Mehdi BEN BARKA, Allocution à Rabat (20 mai 1962), cité in Mehdi ELMANDJRA, « Ben Barka, l'internationaliste », in René GALLISOT et Jacques KERGOAT (dir.), *op. cit.*, p. 179.
28. Mehdi BEN BARKA, *Option révolutionnaire...*, *op. cit.*, p. 229-230.
29. Mehdi BEN BARKA, Lettre à Mehdi Elmandjra, Accra le 1^{er} janvier 1963, cité in Mehdi ELMANDJRA, *loc. cit.*, p. 178.
30. Mehdi BEN BARKA, « Appel au sujet du conflit algéro-marocain », in *Option révolutionnaire...*, *op. cit.*, p. 157-158.
31. Mehdi BEN BARKA, « Caractéristiques des mouvements de libération en Afrique », Rapport présenté à la 2^e conférence des peuples africains, Tunis, 25-29 janvier 1960, in *Option révolutionnaire...*, *op. cit.*, p. 155.
32. COMITÉ POUR LA VÉRITÉ SUR L'AFFAIRE BEN BARKA, Mehdi Ben Barka. *L'homme, son rôle, son action*, Cahiers du Témoignage Chrétien, Paris, 1966, p. 23.
33. Mehdi BEN BARKA, Rapport rédigé par Mehdi Ben Barka à l'intention du président de la République d'Algérie (10 juin 1965), in René GALLISOT et Jacques KERGOAT (dir.), *op. cit.*, p. 142.
34. *Ibid.*
35. Jean LACOUTURE, *Le Nouvel Observateur*, n° 52, 10-16 novembre 1965, p. 7.
36. René GALISSOT, « Après Bandung, du Caire et d'Alger à La Havane, Ben Barka et la Tricontinentale », in Bachir BEN BARKA (dir.), *Mehdi Ben Barka en héritage. De la Tricontinentale à l'altermondialisme*, Syllepse, Paris, 2007, p. 153 et 155.
37. Ahmed BOUKHARI, *Le Secret Ben Barka et le Maroc. Un ancien agent des services spéciaux parle*, Michel Lafon, Paris, 2002.
38. Fidel CASTRO, « Discours de clôture de la Conférence Tricontinentale » (15 janvier 1966), in *Révolution cubaine : 1962-1968*, Maspero, Paris, 1968, p. 100.
39. Jean-Jacques BRIEUX, « La "Tricontinentale" », *Politique étrangère*, vol. 31, n° 1, 1966, p. 27.
40. *Ibid.*, p. 43.

Notes du chapitre 13

1. Amílcar CABRAL, « Quel rôle l'étudiant africain veut-il jouer en Afrique ? », in *Unité et lutte*, tome 1 : *L'arme de la théorie*, Maspero, Paris, 1975, p. 36.
2. Oscar ORAMAS OLIVA, *Amílcar Cabral. Un précurseur de l'indépendance africaine*, Indigo, Paris, 1998, p. 11.
3. Mário DE ANDRADE, Entretien, in Christine MESSIANT, *Sur la première génération du MPLA (1948-1960). L'Angola postcolonial*, tome 2 : *Sociologie politique d'une oléocratie*, Karthala, Paris, 2008, p. 115.
4. Eduardo MONDLANE, *Mozambique. De la colonisation portugaise à la libération nationale*, L'Harmattan, Paris, 1979, p. 110.
5. Amílcar CABRAL, « Le rôle de l'étudiant africain », in *Les Étudiants noirs parlent, Présence africaine*, Cahier spécial, n° 14, Paris, 1953.
6. Patrick CHABAL, « Réponse », *Politique africaine*, n° 19, octobre 1985, p. 113.
7. Basil DAVIDSON, *Révolution en Afrique. La libération de la Guinée portugaise*, Seuil, Paris, 1969, p. 24.
8. Jean ZIEGLER, *Les Rebelles contre l'ordre du monde*, Seuil, Paris, 1983, p. 193.
9. Amílcar CABRAL, « Une lumière féconde éclaire le chemin de la lutte : Lénine et la lutte de libération nationale » (1970), in *Unité et lutte*, tome 1, *op. cit.*, p. 305.
10. Amílcar CABRAL, « Les leçons positives et négatives de la révolution africaine », in *Unité et lutte*, tome 1, *op. cit.*, p. 270.
11. Amílcar CABRAL, « Brève analyse de la structure sociale de la Guinée "portugaise" », in *Unité et lutte*, tome 1, *op. cit.*, p. 139-149.
12. Ronald H. CHILCOTE, « Cabral dans le contexte historique de son temps. Les implications de sa théorie des classes et de la lutte des classes », in *Pour Cabral*, Symposium international Amílcar Cabral, Praia, Cap-Vert, 17-20 janvier 1983, *Présence africaine*, Paris, 1987, p. 113.
13. Amílcar CABRAL, « Brève analyse de la structure sociale des Îles du Cap-Vert », in *Unité et lutte*, tome 1, *op. cit.*, p. 150.
14. Amílcar CABRAL, « Brève analyse de la structure sociale de la Guinée "portugaise" », *loc. cit.*, p. 139.
15. Achille MBEMBE, « Préface », in Frantz FANON, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 14.
16. Mário DE ANDRADE, interview, dans Christine MESSIANT, *op. cit.*, p. 148.
17. Jean ZIEGLER, *op. cit.*, p. 373.
18. Amílcar CABRAL, « Avoir conscience de la lutte à chaque moment », in *Unité et lutte*, tome 2, *op. cit.*, p. 190.
19. Toutes les citations qui suivent sont issues de : Amílcar CABRAL, « Fondements et objectifs de la libération nationale et structure sociale », in *Unité et lutte*, tome 1, *op. cit.*, p. 287-304.
20. Roger FALIGOT, *Tricontinentale. Quand Che Guevara, Ben Barka, Cabral, Castro et Hô Chi Minh préparaient la révolution mondiale (1964-1968)*, La Découverte, Paris, 2013, p. 267.
21. Yves BENOT, *Idéologies des indépendances africaines*, *op. cit.*, p. 269.
22. Frantz FANON, *Les Damnés...*, *op. cit.*, p. 544.
23. David et Marina OTTAWAY, *Afrocommunism*, Africana Publishing Company, Teaneck, 2006 [rééd.], p. 26.
24. Michel CAHEN, « Le socialisme, c'est les soviets plus l'ethnicité », *Politique africaine*, n° 42, juin 1991, p. 94.
25. Jay O'BRIEN, « Tribe, class and nation. Revolution and the weapon of theory in Guinea-Bissau », *Race & Class*, vol. 19, n° 1, juillet 1977, p. 7.
26. Amílcar CABRAL, « La création de l'Assemblée nationale populaire en Guinée-Bissau », in *Unité et lutte*, tome 2 : *La pratique révolutionnaire*, Maspero, Paris, 1975, p. 270.
27. Amílcar CABRAL, « Libération nationale et culture » (1970), in *Unité et lutte*, tome 1, *op. cit.*, p. 316-335. Toutes les citations de la partie suivante sont issues de ce texte.
28. Amílcar CABRAL, « Le rôle de la culture dans la lutte pour l'indépendance » (1972), in *Unité et lutte*, tome 1, *op. cit.*, p. 336-357.
29. Antonio GRAMSCI, « Socialisme et culture » (1916), in *Écrits politiques. Textes choisis*, tome 1, 1914-1920, Gallimard, Paris, 1977, p. 76.
30. Amílcar CABRAL, « Détruire l'économie de l'ennemi et construire notre propre économie », in *Unité et lutte*, tome 2, *op. cit.*, p. 212.
31. Amílcar CABRAL, « L'Afrique et la lutte de libération nationale dans les colonies portugaises »

(1965), in *Unité et lutte*, tome 2, op. cit., p. 227.

32. Edward SAÏD, *Culture et impérialisme*, Fayard-Le Monde diplomatique, Paris, 2000, p. 385.

Notes du chapitre 14

1. Sennen ANDRIAMIRADO, *Il s'appelait Sankara*, Éditions Jeune Afrique, Paris, 1989, p. 100.

2. « Thomas Sankara, l'homme intègre », *Le Monde diplomatique*, octobre 2007.

3. Thomas SANKARA, « Oser inventer l'avenir », Entrevue avec Jean-Philippe Rapp, 1985, in *Thomas Sankara parle. La révolution au Burkina Faso 1983-1987*, Pathfinder, New York, 1988, p. 204.

4. Thomas SANKARA, « Conférence internationale sur l'arbre et la forêt » (5 février 1986), in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 275.

5. Thomas SANKARA, « Oser inventer l'avenir », loc. cit., p. 204-206.

6. *Ibid.*, p. 202.

7. Thomas SANKARA, Entrevue avec *Jeune Afrique* (février 1986), in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 278.

8. Adama Abdoulaye TOURÉ, *Une vie de militant. Ma lutte du collègue à la révolution de Thomas Sankara*, Hamaria, Ouagadougou, 2001.

9. Bruno JAFFRÉ, *Biographie de Thomas Sankara. La patrie ou la mort*, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 47.

10. Thomas SANKARA, « La liberté se conquiert dans la lutte », in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 172.

11. Ernest Nongma OUEDRAOGO, *Thomas Sankara en marche vers le pouvoir d'État*, Intervention pour le Symposium de commémoration du 20^e anniversaire de la mort de Thomas Sankara, Ouagadougou, octobre 2007 (disponible sur <<http://thomassankara.net>>), p. 5.

12. David GAKUNZI, Préface à l'édition française, in Thomas SANKARA, « Oser inventer l'avenir ». La parole de Sankara, L'Harmattan, Paris, 1991, p. 8.

13. Babou Paulin BAMOUNI, *Burkina Faso. Processus de la révolution*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 173-174.

14. Victoria BRITAIN, « Introduction to Sankara and Burkina Faso », *Review of African Political Economy*, n° 32, avril 1985, p. 42.

15. Cité in *Année politique et économique africaine éditions 1983*, Société africaine d'édition, Dakar, 1983, p. 173.

16. Pierre ENGLEBERT, *La Révolution burkinabé*, L'Harmattan, Paris, 1986, p. 71.

17. Thomas SANKARA, « Qui sont les ennemis du peuple ? », in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 55.

18. Mohamed MAIGA, « Les limites du putsch de mai », *Afrique-Asie*, n° 297, 6 juin 1983, p. 31.

19. Mohamed MAIGA, « La nuit du 4 août », *Afrique-Asie*, n° 302, 15 août 1983, p. 20.

20. Thomas SANKARA, « Conférence de presse » (23 août 1983), *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 76-77.

21. *Bug-Parga*, Journal du PCRv, n° 23, juin 1987, cité in Ludo MARTENS, *Sankara, Compaoré et la révolution burkinabé*, Éditions EPO, Anvers, 1989, p. 127.

22. Thomas SANKARA, « Discours d'orientation politique » (2 octobre 1983), in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 100-101.

23. Ordonnance n° 83-015 portant création des tribunaux populaires de la révolution, Article 1^{er}, reproduit in *Afrique-Asie*, n° 314, 30 janvier 1984, p. 34.

24. Jean ZIEGLER, *La Terre qu'on a. Luites et défaites du tiers monde*, Études et documentations internationales, Paris, 1989, p. 108.

25. *Thomas Sankara, l'homme intègre*, film de Robin Shuffield, Arte France Cinéma, France 3 Production, Zorn Production International, Lille, 2006.

26. Interview de Thomas Sankara, 14 août 1985, cité in Roger Bila KABORE, *Histoire politique du Burkina Faso, 1919-2000*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 162.

27. Thomas SANKARA, « Discours d'orientation politique », loc. cit., p. 93.

28. Thomas SANKARA, « La liberté se conquiert » (4 octobre 1984), in Thomas SANKARA, « Oser inventer l'avenir », op. cit., p. 99.

29. *Ibid.*, p. 104.

30. Thomas SANKARA, « Conférence internationale sur l'arbre et la forêt », loc. cit., p. 272, p. 273 et p. 275.

31. Pierre RABHI, « Une expérience africaine », in Nicholas HULOT, Pierre RABHI, Weronika ZARACHOWICZ, *Graines de possibles. Regards croisés sur l'écologie*, Calmann-Lévy, Paris, 2005.
32. Journal, FR3, 6 février 1986.
33. Ludo MARTENS, *Sankara, Compaoré et la révolution burkinabè*, op. cit., p. 26.
34. Thomas SANKARA, « Discours d'orientation politique », loc. cit., p. 111.
35. Thomas SANKARA, « Conférence de l'Organisation de l'unité africaine » (Addis-Abeba, 29 juillet 1987), in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 395-408.
36. Ibid., p. 402.
37. Pascal LABAZÉE, « L'encombrant héritage de Thomas Sankara », *Le Monde diplomatique*, novembre 1987, p. 15.
38. Ibid.
39. Thomas SANKARA, « Message d'outre-tombe », Interview à *Jeune Afrique*, n° 1401, 11 novembre 1987, p. 37.
40. Thomas SANKARA, Entretien avec Simon Malley, *Afrique-Asie*, n° 318 du 26 mars 1984, p. 20.
41. Bruno JAFFRÉ, op. cit., p. 202.
42. Ibid., p. 211.
43. Thomas SANKARA, « Première conférence nationale des CDR » (4 avril 1986), in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 299-302.
44. Alfred SCHWARTZ, « L'évolution du pouvoir local villageois sous l'impact de la révolution sankariste dans les sociétés acéphales de l'Ouest : continuité dans le changement », in René OTAYEK, Filiga Michel SAWADOGO et Jean-Pierre GUINGANÉ (dir.), *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993)*, Karthala, Paris, 1996, p. 166.
45. Thomas SANKARA, « La Révolution a besoin d'un peuple de convaincus, pas de vaincus », in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 418.
46. In *Thomas Sankara, l'homme intègre*, film de Robin Shuffield, op. cit.
47. *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 262-263.
48. Thomas SANKARA, « Réception officielle pour François Mitterrand » (17 novembre 1986), in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 348.
49. Thomas SANKARA, « Sur la mort de Samora Machel » (octobre 1986), in *Thomas Sankara parle*, op. cit., p. 335-336.